مجموعة أصول الفقه
للمرحلة الدراسية الثالثة

دروس في أصول فقه الإمامية

الجزء الثاني

العلامة الدكتور
عبد الهادي الفضلي

مركز الغدير
للدراسات والنشر والتوزيع





ج٢



مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري

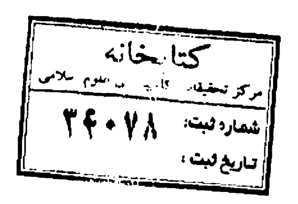
هاتف: ٥٥٢٢٦٢ / ٠١ - ٦٤٤٦٦٢ / ٠٣ - تلفاكس: ٥٥٨٢١٥ / ٠١

ص.ب: ٢٤/٥٠ - الرمز البريدي: ١٠١٧ - ٢٠١٠ - برج البراجنة

www.al-ghadeer.net

طبعة جديدة

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م



مجموعة أصول الفقه

المرحلة الدراسية الثالثة



الجزء الثاني

العلامة الدكتور

عبد الهادي الفضلي

مراجعة وتصحيح

لجنة مؤلفات العلامة الفضلي

مركز الغدير

للدراسات والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

مكتب سماحة العلامة الفضلي

---

٢ شعبان ١٤٢٦ هـ

سماحة الشيخ **أسد الله حسني سعدي** حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أبلغني ولدنا ووكيلنا فؤاد بتفاصيل الاتفاق والعقد الذي تم معكم باعتباركم المدير العام لدار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، والقاضي بقيام داركم الموقرة بطباعة مجموعة كتبنا الدراسية في أصول الفقه، حسب الشروط المتفق عليها والمدونة في العقد .

وبناء على ما يقتضيه العقد من توكيل دار الغدير خطياً، فإنني أرسل لكم هذه الرسالة توكيلاً مني بذلك، وأمنحكم الحق الحصري بطباعة ونشر الكتب المذكورة في العقد حسب الكمية والمدة الزمنية المتفق عليها .

وتقبلوا مني وافر التقدير والدعاء . . .

عبد الهادي الفضلي





الدرس الرابع

مباحث دلالة الألفاظ

* الدلالة
* دلالة الألفاظ
* المفردات والتراكيب
* الأساليب الإنشائية

الفَصْلُ الأَوَّلُ: الدَّلَالَةُ

الدلالة

تعريفها:

الدلالة ـ لغوياً ـ: الإرشاد.

يقال: دلّه على الطريق، وإلى الطريق، أرشده إليه. وهي بفتح دالها وكسره، وتعطي معناها ـ الإرشاد ـ عن قصد من الدال (المرشد)، ومن غير قصد كمن يشاهد حركة إنسان فيستدل منها على أنه حي.

وكلمة (دلالة) كمعظم الكلم العربية وضعت في الأصل لمعنى مادي وهو العلامة أو السمة.

وهذا يؤيد ما ذهب إليه الكوفيون من أن الاسم ـ وهو علامة المسمى ـ مأخوذ من السمة.

ويؤكده أن الكلمة بلفظها Sema من كلم اللغة اليونانية، وأيضاً هي في اليونانية تعني العلامة.

ثم امتدت من المادي إلى المعنوي لوجه شبه بينهما.

ففي البدء وضعت الدلالة اسماً للنصبة التي تشير إلى شيء ما، مرشدة إليه، كاللوحات الإرشادية ـ في عصرنا هذا ـ مرسوماً عليها السهم يشير إلى ذلك الشيء، ووضعت اسماً للعقدة في خيط تعني العدد الحسابي المقصود.

ثم وبعد التطور الحضاري وانتشار العلوم في البلاد العربية ترجمة وتأليفاً

وقف الباحثون والعلماء عندها وعليها مصطلحاً علمياً.

وأقدم حقل معرفي تناول الدلالة بالبحث بصفتها مصطلحاً علمياً هو علم المنطق الصوري، ومنه امتد تعريفها وتقسيمها إلى الحقول المعرفية الأخرى أمثال الفلسفة وأصول الفقه وعلم اللغة وعلم الدلالة، والدراسات التي تناولت (الكلمة) بشكل خاص.

وأشهر تعريف منطقي للدلالة هو ما جاء في كتاب (التعريفات) للجرجاني، ونصه: «الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول».

والجرجاني بتعريفه هذا يريد أن يقول: الدلالة هي العلاقة القائمة بين الدال والمدلول بحيث لو علمنا بالدال علمنا بالمدلول.

وقد يشكل عليه بأن هذا إنما يتم في الصور الواقعية لا الاعتبارية.

فمثلاً: لو رأيت دخاناً علمت بوجود نار، لأن الدخان طبيعياً يأتي من النار.

ولكنك لو سمعت لفظاً من ألفاظ اللغة الفرنسية ـ مثلاً ـ وأنت لا تعرف شيئاً من اللغة الفرنسية لا ينتقل ذهنك إلى معناه رغم وجود العلاقة والتلازم بين هذا اللفظ الفرنسي ومعناه.

فإذن، التعريف المذكور، غير دقيق في شموله للدلالة التي نريدها هنا وهي الدلالة اللفظية الوضعية.

ويرجع هذا ـ فيما أقدر ـ إلى أن معنى الدلالة من المفاهيم التي يتعامل معها الإنسان في كل لحظات حياته وبعددها، فهي كمفهوم الوجود ومفهوم الحياة، وهكذا مفاهيم تكون من الجلوة والوضوح لدى الإنسان بشكل لا يجد من التعريفات ما يكون أجلى وأوضح منها ليستخدمه في تبيينها وتوضيحها، فتراه ـ مثلاً ـ يقول: هذا الزي يدل على أن صاحبه عسكري وهذه الإشارة المرورية الخضراء تدل على الانطلاق، وسرعة النبض تدل على ارتفاع درجة الحرارة، وحمرة الوجه تدل على الخجل، وهكذا.

ولكن حينما تسأله ما هي الدلالة لا يستطيع أن يعرب لك عن معناها الموجود في ذهنه بسبب وضوحه وضوحاً جلياً.

فالدلالة: هي العلاقة بين الشيئين اللذين يدل أحدهما على الآخر.

سواء علمنا بهما معاً أو بأحدهما أم لم نعلم بهما.

وسواء انتقل ذهننا من الدال إلى المدلول أم لم ينتقل.

وسواء كانت على نحو التلازم أم على نحو الاقتران.

وفي علم الدلالة الحديث يعرفها بيار جيرو Pierre Guraud بقوله: «الدلالة: هي القضية التي يتم خلالها ربط الشيء والكائن والمفهوم والحديث بعلامة قابلة لأن توحي بها».

ثم يوضح تعريفه بالأمثلة فيقول: «فالغمامة علامة المطر، وتقطيب الحاجب علامة الارتباك والغضب، ونباح كلب علامة غضبه، وكلمة (حصان) علامة الانتماء إلى فصيلة الحيوان.

العلامة ـ إذاً ـ هي منبه، وقد دعاها علماء النفس بـ(المثير) الذي يدفع بدوره الجسد إلى الانفعال، مما يؤدي إلى بروز صورة ذاكرية لمثير آخر، فالغمامة توحي بصورة المطر، والكلمة توحي بصورة الشيء ذاته».

تقسيمها:

يقسم علم المنطق الدلالة إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ ـ الدلالة العقلية:

وهي العلاقة التي يدرك العقل وجودها بين الدال والمدلول اللذين بينهما ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجي.

كالعلاقة بين العلة والمعلول، فإنه عندما يوجد المعلول يحكم العقل بوجود العلة، نحو دلالة رؤية الدخان على وجود النار، ونحو دلالة سماع كلام يأتي من خارج الدار على وجود متكلم خارج الدار.

ويعبر عن هذه الدلالة في علم اللغة الحديث بالدلالة المنطقية بين الرمز وما يدل عليه «كأن تنظر في السماء فترى سحابة داكنة فتتوقع المطر، وإن كانت بيضاء صافية كان لها معنىً آخر.

والربط بين لون السحاب ومعناه ـ هنا ـ هو ربط منطقي علمي يخضع للاستقراء العقلي»[1].

٢ـ الدلالة الطبيعية:

وهي تلك العلاقة التي تقوم بين الدال والمدلول بسبب اقتضاء طبعهما لها، نحو دلالة سرعة حركة النبض على وجود الحمى، إذ أن من طبيعة الإنسان إذا ارتفعت درجة حرارة بدنه اقتضت سرعة حركة نبضه، ونحو دلالة لفظ (آخ) على التألم، ذلك أن من طبيعة الإنسان أنه إذا تألم قد يطلق لفظ (آخ) أو ما يماثله معرباً ومنفساً عن ألمه.

والفرق بين الدلالتين العقلية والطبيعية هو لابدية الدلالة في العلاقة العقلية، وعدمها في العلاقة الطبيعية، ذلك أنه متى وجد الدال في العلاقة العقلية لابد من وجود المدلول، لتلازمهما في الوجود وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

والأمر في العلاقة الطبيعية ليس كذلك، فقد يطلق الإنسان كلمة (آخ) وهو ليس بمتألم، وقد يتألم ولا يقول (آخ) فيعبر عن ألمه بالسكوت، وقد يعبر عنه بالإضراب عن الأكل. ففي هذه العلاقة الطبيعية تختلف الدوال وتتخلف عن مداليلها باختلاف طباع الناس.

٣ـ الدلالة الوضعية:

وهي تلك العلاقة القائمة بين الدال والمدلول بسبب تواضع العرف واصطلاحه.

ومن هنا سميت في علم اللغة الحديث بالعلاقة العرفية والعلاقة الاصطلاحية.

---

(١) د. حلمي خليل، الكلمة ص١١٤.

وهي نحو دلالة الإشارة على المشار إليه، ودلالة النصب لما نصبت له، ودلالة العقد على العدد، ودلالة الخط على المعنى.

ونحو دلالة الألفاظ اللغوية المستعملة على معانيها التي وضعت لها أو استعملت فيها.

محور البحث:

وما يبحث فيه الأصولي من هذه الدلالات فتدخل نطاق دراساته العلمية هو الدلالة العقلية، والدلالة الوضعية اللغوية التي يصطلح عليها في علم اللغة الحديث وفي علم الدلالة بـ(دلالة الألفاظ).

وسنبدأ الحديث بها.

الفَصِلُ الثّاني : الدَّلِيلُ

دلالة اللفظ

تعريف اللفظ:

من المفيد جداً، ونحن ننطلق من دراستنا الأصولية هذه، إلى تعرف دلالات الألفاظ الشرعية، أن نبدأ بتحديد اللفظ بتبيان المقصود منه هنا، فنقول:

قد نلمس باستقراء مختلف الاستعمالات في الدرس الفقهي أن اللفظ يرادف الكلمة.

ومع هذا يبقى الأمر فيه شيء من الغموض أية كلمة هذه التي يرادفها اللفظ وترادفه؟

أهي الكلمة في عرف علماء اللغة المحدثين، وأعني بها الكلمة ذات السمة الواحدة في جميع اللغات.

أم هي الكلمة المعجمية، وهي الكلمة المفردة المستقلة عن الجملة.

أم أنها الكلمة النحوية، وهي تلك الكلمة التي تشكل عنصراً في الجملة، له موقعه، وله وظيفته النحوية ومؤداه الدلالي.

أم أنها كل هذه وأوسع منها بما يشمل الجملة والكلام؟؟؟.

وقبل أن يسلمنا البحث إلى النتيجة المطلوبة، لنستعرض شيئاً من تعريف كل نمط من أنماط الكلم المذكورة، في حدود ما يوضح الفكرة ويضعنا في الصورة أمام هذا الاختلاف العلمي المثمر.

يعرّف ستيفن أولمان Stephen Ulimann الكلمة في كتابه (دور الكلمة في اللغة) بأنها «أصغر وحدة ذات معنى للكلام واللغة».

ثم يشير إلى صعوبة تعريف الكلمة تعريفاً وحيداً، أو تعريفاً جامعاً مانعاً، لأنها من الواضحات لدى الناس، وتوضيح الواضح تغميض له.

ثم يذكر بعض تعريفات علماء اللغة الآخرين أمثال اللغوي الأمريكي (بلو مفيلد) الذي يعرّفها بـ«أنها أصغر وحدة كلامية قادرة على القيام بدور نطق تام».

والذي أُشكل عليه بأن مثل أل التعريف، إذا أخذت مستقلة عن مدخولها لا تقوم بدور نطق تام، مع أنها كلمة لأنها ذات معنى تضيفه إلى ما يرتبط بها من ألفاظ.

ومعجمياً يعرّف الزمخشري في كتابه (المفصل) الكلمة بقوله: «هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع».

وتعريف الزمخشري هذا يلتقي وتعريف أولمان في أن الكلمة لابد أن تكون ذات دلالة على معنى، ويفترق عنه بأنه (أعني الزمخشري) نظر إلى الكلمة مستقلة عن الجملة، بينما ربط أولمان معناها بأنه للكلام واللغة.

وجاء هذا الفرق من أن كل واحد منهما انطلق إلى تعريفها من زاوية تخصصه، فأولمان لأنه عالم لغوي نظرها كظاهرة لغوية اجتماعية، أما الزمخشري فلأن نظرته انصبت عليها، وهي في إطار المعجم وكمفردة من مفرداته ينطبق عليها تعريفه وهدفه.

وباعتبارها كلمة نحوية فيمكننا أن نعرفها باللفظة التي يمكن أن تدرج عنصراً في مركب الجملة، وتشغل موقعاً إعرابياً فيه تعطي من خلاله وظيفتها النحوية من فاعلية ومفعولية والخ.

ولأن الفقيه يتعامل مع الألفاظ الشرعية في مختلف أحوالها، مفردة مستقلة، وعنصراً ضمن الجملة، ومختلف مجالاتها نصاً مفرداً وجملة وكلاماً، يكون المراد منها ـ تطبيقاً ـ كل هذه.

فاللفظ ـ إذن ـ هو الكلمة والجملة والكلام.

ولعل عدم تعريف الأصوليين له كان السبب الذي جعل علماء اللغة المحدثين ينحون في هذه الأيام منحى الإكتفاء بالإشارة إلى وضوح معنى الكلمة والكلام عن الوقوع في إشكاليات التعريف العلمي غير القادر على الجمع والمنع.

تعريف دلالة اللفظ:

في ضوء تعريف الدلالة ـ منطقياً ـ بالتلازم بين الدال والمدلول، يعرّف ابن سينا في (الشفاء) دلالة اللفظ بقوله: «ومعنى دلالة اللفظ: أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه».

ولغوياً يعرفها (المعجم الوسيط) بما نصه: «الدلالة: ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه».

ويعرب الشاطبي في (الموافقات ٢/ ٥٧) عن أن المقصود للأصولي هو (المعنى)، وما اللفظ إلاّ وسيلة لتحصيل المعنى، فيقول: «واللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود».

مراتب دلالة اللفظ:

وما ذكره ابن سينا في تعريفه المتقدم أثار البحث في محاولة معرفة مراتب الدلالة عند الفلاسفة الأقدمين، ولا يزال يثيره لدى علماء اللغة المحدثين.

ولما له من أهمية في إلقاء الضوء على تعريف المعنى، والكشف عن حقيقته وهويته، تأتي إثارته ـ هنا ـ من الأهمية بموضع الضرورة، وعليه نقول:

للفظ ارتباط مباشر بالمفهوم الذهني وارتباط غير مباشر بالواقع الخارجي، يتم بوساطة المفهوم الذهني.

وتتحقق هذه الدورة بأن اللفظ عند إطلاقه يستدعي صورة المعنى في الذهن التي هي تعبير عن الواقع الخارجي.

اللفظ ←—— الذهن ←—— الخارج

وتكتمل هذه العملية العقلية عن طريق التداعي بين اللفظ والمعنى، وسأحاول إيضاح هذا وفق المنظور القديم والمنظور الحديث.

وبدءاً نلمس هذا في مربع الغزالي من كتابه (معيار العلم) الذي يقول فيه: «اعلم أن المراتب (يعني مراتب الوجود) فيما نقصده أربع، واللفظ في المرتبة الثالثة، فإن للشيء وجوداً في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة.

فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان».

ومتى عرفنا أن اللفظ والكتابة في مربع الغزالي كلاهما حكاية عما في الذهن ورمز يشير إليه يتحول عند علماء الدلالة المحدثين إلى مثلث.

وأشهر مثلثات الدلاليين المحدثين هو مثلث الأستاذين أوجدن وريتشاردز المعروف بـ Basie Triangle الذي تناولاه بالدرس في كتابهما (معنى المعنى The Meaning of Meaning): «يرى الأستاذان أن هناك ثلاثة عوامل تتضمنها أية علاقة رمزية:

- العامل الأول: الرمز نفسه The Symbol، وهو في حالتنا هذه عبارة عن الكلمة المنطوقة المكونة من سلسلة من الأصوات المرتبة ترتيباً معيناً، ككلمة (منضدة) مثلاً.
- والعامل الثاني: المحتوى العقلي الذي يحضر في ذهن السامع حينما يسمع كلمة (منضدة).

وهذا المحتوى العقلي قد يكون صورة بصرية أو صورة مهزوزة، أو حتى مجرد عملية من عمليات الربط الذهني، طبقاً للحالة المعينة.

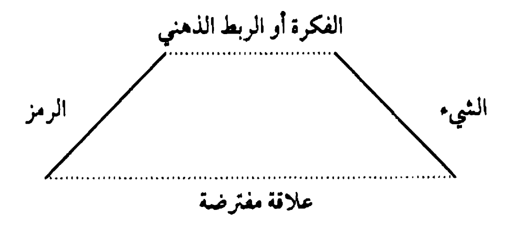
وهذا ما سماه هذان العالمان بـ(الفكرة Thought) أو (الربط الذهني Reference).

- وهناك ـ أخيراً ـ الشيء نفسه الذي ارتبط ذهنياً بشيء آخر، وهذا الشيء قد سمياه (المرتبط ذهنياً Referent)»[٢].

---

(٢) دور الكلمة في اللغة ٦٣ - ٦٤.

ثم يوضح الأستاذ أولمان العلاقة الحاصلة بين هذه المصطلحات الثلاثة بصورة مثلث، وهو[٣]:



ثم يعلق الأستاذ أولمان على هذا الرسم البياني بقوله: « والنقطة الجوهرية في الرسم البياني ـ الذي قد بسطناه إلى حد ما ـ هي أنه ليست هناك علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء، ومن ثم وضعت النقط لتدل على علاقة مفترضة، إذ لا يوجد طريق مباشر قصير بين الكلمات وبين الأشياء التي تدل عليها هذه الكلمات، فالدورة يجب أن تبدأ عن طريق الفكرة أو الرمز الذهني، أي عن طريق المحتوى العقلي الذي تستدعيه الكلمة، والذي يرتبط بالشيء.

ولقد كانت هذه الصورة معروفة بالفعل لدى فلاسفة العصور الوسطى.

ولقد صاغها روبرت براوننج Robert Browining صياغة شعرية:

يستطيع الفن أن ينبئ عن الحقيقة.

فلا شك أن الأفكار تتولد عن الأشياء بطريق غير مباشر.

كما أنه ليس محالاً وجود الفكرة دون الاعتماد على الكلمة.

ويرجع الفضل في ذلك ـ على كل حال ـ إلى أوجدن وريتشاردز اللذين جعلا هذه النقطة مدار بحثهما، واللذين عبرا عنها برسم بياني نال قدراً كبيراً من النجاح فيما جاء بعد ذلك من بحوث خاصة بهذا الموضوع »[٤].

---

(٣) م. ن.

(٤) م . ن.

تحديد المعنى:

وينسق على دراسة مراتب الدلالة محاولة تعرف معنى المعنى، وبتعبير أكثر دقة وأجلى وضوحاً: هل المعنى في سياق هذه المراتب هو المفهوم الذهني (الصورة الذهنية، الفكرة)، أو هو أعيان الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي؟؟.

الذي يبدو من استقراء مختلف الدراسات الحديثة أن المعنى هو الفكرة (المفهوم الذهني).

وهذا المفهوم أو هذه الصورة قد تأتي انعكاساً تاماً للشيء العيني، وقد تأتي بالعكس، وقد تختلف عنه من جانب أو من أكثر من جانب.

ومن هنا وقع الاختلاف في تعيين ظهورات الألفاظ وتحديد معانيها.

ولنأخذ مثالاً لذلك قولنا: (اتخذ من هذا الرغيف عشاء لك) فالذي يستظهر من هذه الجملة أو هذا الكلام هو أن للمخاطب أن يأكل الرغيف كله، وله أن يتناول منه كفايته، أي بعضه.

وبلغة نحوية: أن (من) ـ حرف الجر ـ المذكور في الجملة قد يكون زائداً ويصبح المعنى (اتخذ هذا الرغيف عشاء لك)، وقد يكون تبعيضياً ويكون المعنى (اتخذ بعض الرغيف عشاء لك).

ولكن الموقف يختلف في تعاملنا مع الآية الكريمة (واتخذوا من مقام إبراهيم مُصلى) فإن أريد من الصلاة التي تؤدى في مقام إبراهيم الدعاء فالمقام يتسع لأن يكون مقام دعاء، وإن أُريد من الصلاة ذات القيام والركوع والسجود والجلوس فالمقام لا يتسع لها، فلا تأتي (من) ـ هنا ـ زائدة بحيث يكون المعنى (واتخذوا مقام إبراهيم مُصلى)، ولا تبعيضية لعدم اتساع المقام بكامله للصلاة فكيف ببعضه.

إذن، لابد من أن نلتمس لها معنى آخر، وهو العندية ـ كما يقول الفقهاء ـ أي صلوا عند مقام إبراهيم.

ثم أن العندية، هل يقتصر فيها على الخلفية المباشرة للمقام، أو تمتد بامتداد المسجد... وهكذا.

كل هذه الاختلافات ترينا أن المعنى هو الفكرة (المفهوم الذهني)، الذي يتأثر ـ عند محاولة فهمه ـ بذكاء الشخص وانتباهه، وما يمتلك من خلفيات ثقافية، وبحدود نظرته لماجريات الحياة.

يقول الدكتور السعران في كتابه (علم اللغة ٢٦٩-٢٧٠):

« والأمثلة كثيرة على الخلافات الخطيرة التي تحدث في مجالات السياسة والفقه والقضاء والاجتماع والتاريخ بناءً على فهم الكلمة الواحدة، أو العبارة، بأكثر من صورة:

يصدر القانون بعد العناية الفائقة بصياغته صياغة دقيقة منعاً للبس، وتصحبه « مذكرة تفسيرية »، ولكن عند التطبيق تثور « إشكالات » وتختلف أحكام القضاة، فتصدر تفسيرية للتفسيرية، ولكنها قد تخلق إشكالات جديدة أو لا تفلح في حل القديمة.

ودراسة الكتب المقدسة والآثار الفكرية الكبيرة خير شاهد على ذلك.

القرآن الكريم فُسِّر أكثر من تفسير على مناهج مختلفة، وكثير من آياته يسمح بأكثر من تفسير لهذه اللفظة أو تلك العبارة.

ونحن نعلم كيف اختلف شراح أرسطو في فهم بعض نصوصه، الخ.

وهذا يذكرنا بالترجمة. إن الترجمة من لغة إلى لغة تكشف لنا مشكلة المعنى بصورة جلية، وكل من مارس الترجمة الأمينة يدرك هذا لأنه عاناه.

إن الكلمة في اللغة لها غير المعنى القاموسي العام، وغير المعنى الذي قد يفهم من السياق، إيحاءات وارتباطات نتجت عن الحياة المشتركة التي حييها أصحاب اللغة، فعندما ننقل من لغة إلى أخرى فكيف نوفق في اصطياد كلمات تعطي إيحاءات الحياة الأخرى وارتباطاتها؟

ويكفينا مثل واحد على هذا.

كنا ننظر في تفسير محمد مرمدوك بكثال للقرآن الكريم ورأيناه ذهب مذهباً خاصاً في نقل كلمة « الله » ـ عز وجل ـ إلى الإنجليزية: لفظ الجلالة يترجم عادة

بـ God ولكن (بكثال) لاحظ أن كلمة God لا تثير في ذهن القارئ الإنجليزي ما تثيره كلمة «الله» في ذهن القارئ العربي: فكلمة God في الإنجليزية تؤنث بـGoddess، وتجمع على Gods، بينما الله، وهو واحد لا شريك له، كلمة ليس لها مثنى ولا جمع، ولا مؤنث، إن التصور الذي تشير إليه كلمة «الله»، سبحانه وتعالى، تصور يقضي على الشرك، بينما كلمة God لا تقضي على هذا التصور، ولم يجد بكثال في الإنجليزية كلمة تقابل كلمة «الله» في العربية، فاحتفظ بكلمة «الله» في الانجليزية كما هي، يترجم «بسم الله الرحمن الرحيم» بقوله:

.«In The Name Of Allah the Beneficent the Merciful»

ولعله لهذا ذهب الأُستاذ فيرث إلى أن المعنى «كلٌ مركبٌ من مجموعة من الوظائف اللغوية.

وأهم عناصر هذا الكل هو الوظيفة الصوتية ثم المورفولوجية والنحوية والقاموسية والوظيفة الدلالية لـ(سياق الحال)».

ثم يرى فيرث «أن الوصول إلى معنى أي نص لغوي يستلزم:

١ـ أن يحلل النص اللغوي على المستويات اللغوية المختلفة (الصوتية والفونولوجية والمورفولوجية والنظمية والمعجمية).

٢ـ أن يبين (سياق الحال = الماجريات): شخصية المتكلم، شخصية السامع، جميع الظروف المحيطة بالكلام... الخ.

٣- أن يبين نوع الوظيفة الكلامية: (تمن، إغراء... الخ).

٤ـ وأخيراً: يذكر الأثر الذي يتركه الكلامُ: (ضحك، تصديق، سخرية... الخ).

من هنا لابد لمن يتعامل مع النص الشرعي من:

١ ـ دراسة وتعلم علوم اللغة العربية ذات الصلة المباشرة بدراسة النص وتفهم معناه.

٢ ـ تملك التذوق أو القدرة الفنية التي تساعد على إدراك دقائق التعبير ونكات التركيب.

٣ـ دراسة ومعرفة بيئة النص داخل إطار حضارتها زماناً ومكاناً. وكل هذا لتأتي الصورة الذهنية (المعنى) مطابقة للواقع».

وكمثال، لنربط هذا بما نحاول فهمه من آية صلاة الطواف المتقدمة:

إننا إذا رجعنا إلى ملابسات الآية وقرائن الحال التي كانت محيطة بها، وأبرزها وأقواها فعل النبي ﷺ، ففي أي موضع عند المقام صلى النبي ﷺ، وصلى الذين كانوا معه في عمرته وحجه.

إن معرفة هذه القرينة هي دراسة للنص في إطار ظروفه الزمانية والمكانية، وضمن حضارته الشاملة.

علاقة اللفظ بالمعنى:

من مهمات مسألة دلالة اللفظ محاولة معرفة نمط علاقة اللفظ بالمعنى.

وهي من القضايا التي تناولها بالبحث الفلاسفة الأقدمون وعلماء اللغة المحدثون، وبين هؤلاء وأولئك علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً.

وأقدم إطار ثقافي بحثت فيه هذه المسألة هو الفلسفة الإغريقية، فقد تناولها بالدرس الفيلسوف اليوناني سقراط، ومن بعده تلميذه أفلاطون ومن بعده تلميذه أرسطو.

واختلف فيها رأيا سقراط وأرسطو، وانتقل خلافهما مع الترجمات العالمية للفلسفة الإغريقية إلى الفلسفات الأخرى.

فدخلا مجال الفلسفة الإسلامية، وكان أقدم من تعامل معهما من فلاسفة المسلمين متكلمة المعتزلة، وعلى رأسهم عباد بن سليمان الصيمري.

وعن طريق المعتزلة انتقلت المسألة ـ وبما تحمل في طياتها من الرأي اليوناني والآخر المعتزلي ـ إلى الدراسات اللغوية العربية، وكان أقدم من أثارها على صعيد البحث اللغوي عالم اللغة وخريت صناعتها أبو الفتح ابن جني في كتابه اللغوي القيم الموسوم بـ(الخصائص).

وكذلك عن طريق المعتزلة دخلت عالم البحوث الأصولية الإسلامية، واستقبلها الفقهاء المسلمون بالتحليل والنقد والإضافة والحذف.

واستمرت يدار النظر فيها ويثار الجدل حولها بما تمخض عن أكثر من نظرية أصولية إسلامية في تعريفها اتسمت بالشمولية والعمق.

فكان في أصول الفقه السني بحث في الرأيين اليونانيين، وأكثر من نقد لهما، ولعل أوفى من استوفى ذلك الفخر الرازي في (المحصول) ولكن وبعد استقرار المذاهب الفقهية السنية وتوقف حركة الاجتهاد في الدرس الفقهي السني توقف العطاء الفكري السني في المسألة، وتركز الدرس الأصولي السني في استرجاع وعرض الآراء القديمة في المسألة، بينما نجده في أصول الفقه الشيعي مستمراً، ومتطوراً تطوراً تجديدياً، فقد نقد النظريات الأولى وبلورها، وجاء بنظريات أخرى وبخاصة في مجال التعريف، دلل فيها على مدى تعمق النظرة العلمية الجادة لديه.

وفي أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، وعند انبثاق ما يعرف بعلم الدلالة دلفت المسألة وبقوة إلى علم اللغة الحديث وقطعت فيه شوطاً بعيداً في إفراز نظريات جديدة ذات قيمة علمية مهمة.

وبعد أن تبينا كل هذا الذي يرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بتاريخ المسألة ننتقل إلى محاولة معرفة نمط ونوعية العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى الذي هو موضوع المسألة، وذلك من خلال استعراض الأقوال في المسألة، وهي:

رأي سقراط:

وهو أقدم رأي في المسألة مما وصل إلينا، نقله عنه تلميذه أفلاطون في محاوراته[٥]، ومحصلته: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية، وصلة طبيعية، لا تختلف عن الصلات الطبيعية الأخرى، القائمة بين الأسباب ومسبباتها، والعلل ومعلولاتها، كالصلة بين النار والاحتراق والخصب والنماء.

فاللفظ سبب وعلة وجود المعنى في الذهن، ووجود المعنى في الذهن معلول ومسبب لوجود اللفظ في الذهن، الذي تنتقل صورته إليه عن طريق الحس سماعاً أو قراءة أو نطقاً.

---

(٥) إبراهيم أنيس في (دلالة الألفاظ ط ١٩٨٠ ص٦٣) نقلاً عن: R. A Wilson, the Miraculous birth of language p. 162.

وكما ترى أن هذه الصلة التي افترضها سقراط غير واضحة، وإلا لكان كل إنسان يستطيع أن يفهم كل لغات العالم بمجرد معرفته لألفاظها، ويبدو أن اليونانيين الذين تبنوا رأي سقراط «لما تبين لهم غموض هذه الصلة بين ألفاظ لغتهم اليونانية ومدلولاتها، ولم يستطيعوا لها تعليلاً مقبولاً تستريح إليه النفس وتطمئن إليه العقول، أخذوا يفترضون أن تلك الصلة الطبيعية كانت واضحة سهلة التفسير في بدء نشأتها، ثم تطورت الألفاظ، ولم يعد من اليسير أن نتبين بوضوح تلك الصلة أو نجد لها تعليلاً وتفسيراً»[٦].

رأي أرسطو:

ذهب أرسطو إلى أن الصلة بين اللفظ والمعنى صلة اعتبارية اصطلح عليها العرف أو الناس (أبناء مجتمع اللغة).

ضمّن رأيه هذا كتاباته في الشعر والخطابة.

فالفرق بين رأي أرسطو ورأي سلفه سقراط هو فرق التباين بين الواقع والاعتبار، والتكوين والتشريع.

ولعل أرسطو إنما قال بهذا نتيجة ما رآه من النقد العلمي المتين الذي وجه لرأي سقراط.

رأي ابن جني:

إن من يرجع إلى كتاب (الخصائص) لابن جني، وبخاصة في فصل (الاشتقاق الأكبر) سوف يراه يحوم حول حمى سقراط، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وربما وقع فيه، فهو يؤكد على ضرورة وجود المناسبة بين طبيعة اللفظ كصوت وطبيعة المعنى كواقع، تلك المناسبة التي تمسك بها المعتزلة القائلون بمقالة سقراط ليحققوا وجود المرجح الكاشف عن أن العلاقة بين اللفظ والمعنى طبيعية لا عرفية، كما سيأتي.

ولنعرض ـ هنا ـ شاهداً واحداً من كلام ابن جني في موضوع الاشتقاق

---

(٦) م. ن.

الأكبر، قال: «ومن ذلك (أي من الاشتقاق الأكبر): تقليب (ج ب ر) فهي ـ أين وقعت ـ للقوة والشدة، منها:

جبرت العظم والفقير، إذا قويتهما وشددت منهما.

والجبر: الملك لقوته وتقويته لغيره.

ومنها: رجل مجرَّب، إذا جرَّسته الأمور ونجّذته، فقويت منته، واشتدت شكيمته.

ومنه: الجراب لأنه يحفظ ما فيه، وإذا حُفظ الشيء وروعي اشتد وقوي، وإذا أغفل وأهمل تساقط ورذي.

ومنها: الأبجر والبُجرة، وهو القوي السرة.

ومنه: قول علي ـ صلوات الله عليه ـ: «إلى الله أشكو عجري وبجري»، تأويله: همومي وأحزاني.

وطريقه أن العجرة كل عقدة في الجسد، فإذا كانت في البطن والسُّرة فهي البُجرة، والبَجرة، تأويله: أن السرة غلظت ونتأت فاشتد مسها وأمرها.

وفسر أيضاً قول: (عُجري وبُجري) أي ما أُبدي وأُخفي من أحوالي.

ومنه: البُرج، لقوته في نفسه وقوة ما يليه به.

وكذلك البَرَج، لنقاء بياض العين وصفاء سوادها، هو قوة أمرها، وأنه ليس بلون مستضعف.

ومنها: رجّبت الرجل، إذا عظمته وقويت أمره.

ومنه: رجب، لتعظيمهم إياه عن القتال فيه.

وإذا كرمت النخلة على أهلها فمالت دعموها بالرُجبة، وهو شيء تسند إليه لتقوى به.

والراجبة: أحد فصوص الأصابع، وهي مقوية لها.

ومنها: الرباجي، وهو الرجل يفخر بأكثر من فعله، قال:

وتلقاه رباجياً فخوراً

تأويله: أنه يعظّم نفسه ويقوّي أمره »[٧].

رأي الأصوليين السنة:

لم يزد علماء أُصول الفقه السنيون على الرأيين اليونانيين، إلاّ بما وجهوه من نقد لرأي سقراط.

وقد تبنى عباد بن سليمان الصيمري، وأهل التكسير (علم الحروف)، وبعض المعتزلة رأي سقراط «وزعموا أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالته عليه »[٨].

وتبنى جمهورهم رأي أرسطو فقالوا: إن العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت بسبب الوضع.

إلا أنهم اختلفوا في الواضع: هل هو الله تعالى، أو البشر، أو أن الألفاظ الموضوعة بعضها من الله وبعضها من الناس.

قال الفخر الرازي في (المحصول ١/ ١٨١-١٨٢ ط٢): «كون اللفظ مفيداً للمعنى: إما أن يكون لذاته، أو بالوضع، سواء كان الوضع من الله تعالى، أو من الناس، أو بعضه من الله تعالى وبعضه من الناس، فهذه احتمالات أربعة:

الأول: مذهب عباد بن سليمان الصيمري.
والثاني: وهو القول بالتوقيف: مذهب الأشعري وابن فُوْرَك.
والثالث: وهو القول بالاصطلاح: مذهب أبي هاشم وأتباعه.
والرابع: هو القول بأن بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي، وفيه قولان:

منهم من قال: ابتداء اللغات يقع بالاصطلاح، والباقي لا يمتنع أن يحصل بالتوقيف.

(٧) الخصائص ٢/ ١٣٥ - ١٣٦ ط دار الكتب المصرية.
(٨) شرح مختصر المنتهى الأصولي وحواشيه ١/ ١٩٣ ط ١٣٩٣هـ .

ومنهم من عكس الأمر، وقال: القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي، والباقي اصطلاحي، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق (الاسفراييني).

وأما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام، وتوقفوا عن الجزم».

وأشار الرازي في المصدر نفسه ص ١٨٣ إلى دليل الصيمري بقوله: «واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما، لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح، وهو محال.

وإن حصلت بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب».

وأجاب عنه بقوله: «والجواب: إن كان الواضع هو الله تعالى، كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين، كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله أو ما بعده.

وإن كان الناس فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ ـ في ذلك الوقت ـ بالبال دون غيره، كما قلنا في تخصيص كل شخص بعلم خاص من غير أن يكون بينهما مناسبة».

وأجيب عنه في بعض مناقشات أصول الفقه الإمامي لهذا الرأي بأن «المحال هو الترجح بدون المرجح كوجود المعلول بدون العلة، لا الترجيح بدون المرجح، لإمكان تساوي الأغراض في تحصيل غرض واحد مطلوب كتساوي الرغيفين من الخبز في الإشباع فيؤتى بأحدهما تخييراً لحكم العقل بالتخيير حينئذٍ، وإلا لزم فوات هذا الغرض، إذ مقتضى محالية الترجيح بلا مرجح فواته مع تساوي الدخيل فيه من جميع الجهات، بل عدم إمكان الإتيان بواحد مما له دخل فيه ـ كما هو مقتضى المحالية ـ مع أنه خلاف الوجدان والعقل لإمكان الإتيان بأحدهما بداهة كما أنه لا وجه لتفويت الغرض المطلوب»[٩].

والملحوظ هنا أن أصول الفقه السني توقف عند تبني الرأيين اليونانيين دونما

(٩) منتقى الأصول ١/ ٥٢-٥٣ ط١.

إضافة إلاّ في حدود ما أشرت إليه من نقد.

وقد يرجع هذا ـ فيما أقدر ـ إلى تأكيدهم على دراسة الأصول العقلية كالقياس أكثر من تأكيدهم على الأصول النقلية (اللغوية).

رأي الأصوليين الشيعة:

وقد أطال علماء أصول الفقه الإماميون من الشيعة البحث في حقيقة الوضع.

وأهم ما انتهوا إليه من آراء وأقوال هي:

١ـ نظرية التعهد:

وهي للملا علي النهاوندي صاحب (تشريح الأصول)، قال في تعريف الوضع بـ«أنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة»[10]، «وتبعه في ذلك أهل لغته»[11].

٢ـ نظرية الاختصاص:

وهي للملا محمد كاظم الخراساني، قال في كتابه (كفاية الأصول ١/ ١٠ حاشية المشكيني): «الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى».

٣ـ نظرية الرمز:

وتعني أن اللفظ علامة ترمز للمعنى.

وهي للفيلسوف الشيخ محمد حسين الأصفهاني في كتابه (نهاية الدراية) قال في تعريف الوضع: هو «جعل اللفظ علامة على إرادة المعنى».

٤ـ نظرية الاعتبار:

وتعني أن الوضع اعتبار له واقع.

---

(١٠) منتهى الأصول ١/ ١٤ ط٢.

(١١) حاشية المشكيني على كفاية الأصول ١/ ١١.

وهي للأصولي الشيخ ضياء الدين العراقي، وخلاصته: «أن الوضع أمر اعتباري، إلاّ أنه يختلف عن الأمور الاعتبارية الأخرى بأن ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع ويتقرر له ثبوت واقعي كسائر الأمور الواقعية، فهو يختلف عن الأمور الواقعية من جهة أنه عبارة عن جعل العلقة واعتبارها، ويختلف عن الأمور الاعتبارية بأن ما يتعلق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار، بل يثبت له واقع في الخارج».

٥ـ نظرية التنزيل:

ويقررها ويقرها السيد البجنوردي في كتابه (منتهى الأصول ١/ ١٥) بتعريفه الوضع بأنه «عبارة عن الهوهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار.

ومثل هذه الهوهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والإنشاء تارةً وبكثرة الاستعمال أخرى».

٦ـ نظرية الجعل:

وهي للشيخ أبي الحسن المشكيني في (حاشيته على كفاية الأصول - ١/ ١١) قال: «قد وقع الخلاف في ماهية الوضع المتحقق بين اللفظ والمعنى، وأنه هل هو تخصيصه به، أو اختصاص له به، أو تعهد من الواضع وتبعه في ذلك أهل لغته.

وهو بالمعنى الأول والثالث من صفات الواضع بخلاف الوسط فإنه من صفات اللفظ.

وحقيقته ـ بناء عليه ـ هو العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بواسطة جعل الواضع نظير الملكية الحاصلة بإنشاء من بيده الاختيار، وغيرها من الأمور القابلة للجعل التشريعي الاستقلالي ـ على ما حققناه في الاستصحاب وغيره ـ وهذا هو الأقوى لحصوله وجداناً بكثرة الاستعمال، وليس فيه تبانٍ ولا تخصيص».

٧ـ نظرية الاقتران الشرطي:

وهي لأستاذنا الشهيد الصدر تتئ جاء في (الدليل اللفظي - ٧٧-٧٩):

«وتحقيق الكلام في تشخيص حقيقة الوضع: أن يقال: بأن الله سبحانه وتعالى

قد جعل من الإحساس بالشيء سبباً في انتقال الذهن إلى صورته فالانتقال الذهني إلى الشيء استجابة طبيعية للإحساس به وهذا قانون تكويني ويوجد قانونان تكوينيان ثانويان يوسعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية.

أحدهما ـ قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابهه، كانتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن بسبب رؤية رسم مشابه له على الورق.

ثانيهما ـ قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجده مشروطاً ومقترناً بذلك الشيء على نحو أكيد بليغ فيصبح هذا القرين في حكم قرينه من حيث إيجاد نفس الأثر والاستجابة الذهنية التي كان يحدثها على الذهن عند الإحساس به وهذا هو ما يسمى في المصطلح الحديث بالمنبه الشرطي والاستجابة الحاصلة منه بالاستجابة الشرطية.

وهذا الاقتران والاشتراط الذي يوجب الاستجابة المذكورة لابد وأن يكون على وجه مخصوص، أي لا يكفي فيه مطلق الاقتران بل لابد وأن يكون اقتراناً مركزاً مترسخاً في الذهن إما نتيجة كثرة تكرر الاقتران خارجاً أمام إحساس الذهن، وهذا هو العامل الكمي لتركيز الاقتران، أو نتيجة ملابسات اكتنفت الاقتران ولو دفعة واحدة جعلته لا ينمحي عن الذهن، وهذا هو العامل الكيفي.

والإنسان تحدث استجاباته الذهنية وفق هذه القوانين الثلاثة، فإذا أطلق شخص مثلاً صوتاً مشابهاً لزئير الأسد انتقل إلى الذهن تصور ذلك الصوت نتيجة الإحساس السمعي به وهو تطبيق للقانون الأول، ثم ينتقل الذهن من ذلك إلى تصور الزئير نتيجة المشابهة بينهما وهذا تطبيق للقانون الثانوي الأول، ثم ينتقل من ذلك إلى صورة الأسد نفسه الملازم خارجاً مع صوته وهذا تطبيق للقانون الثانوي الثاني.

وقد حاول الإنسان أن يستفيد من القانونين التكوينيين الثانويين في مقام التعبير عن مقصوده ونقله إلى ذهن مخاطبه، فاعتمد على القانون الثانوي الأول في استخدام الإشارات التعبيرية والتصويرية التي تنقل المعاني إلى الذهن على أساس التشابه، ولما كان قد اعتاد أن ينتقل من الأصوات إلى أسبابها وأشكال مناشئها على أساس الاقتران الخارجي فقد اتجه إلى توسيع نطاق الاستفادة من الأصوات

واستخدامها في مجال تفهيم الآخرين أيضاً باستخدام القانون الثانوي الثاني عن طريق جعل لفظ أو صوت مخصوص مقترناً ومشروطاً بمعنى مخصوص اقتراناً أكيداً ناشئاً من التكرار أو نتيجة عامل كيفي معين وبذلك نشأت العلقة الوضعية، أعني السببية والاستتباع بين ذلك الصوت المخصوص والمعنى المخصوص.

وهكذا تولدت ظاهرة اللغة في حياة الإنسان وبدأت تتكامل وتتوسع من صيغ بدائية محدودة إلى صيغ متكاملة أكثر شمولاً واستيعاباً للألفاظ والمعاني.

هذا هو حقيقة الوضع، فالواضع بحسب الحقيقة يمارس عملية الإقران بين اللفظ والمعنى بشكل أكيد بالغ، وهذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكمي ـ كثرة التكرار ـ سمي بالوضع التعيني وإذا كان على أساس العامل الكيفي سمي بالوضع التعييني ٥.

رأي اللغويين المحدثين:

ـ وأول ما يطالعنا من آراء اللغويين المحدثين في المسألة رأي همبولت (ت ١٨٣٥م) Humboldt الذي ذهب في المسألة مذهب سقراط.

عرض رأيه هذا ـ معتبراً إياه من أنصار المناسبة الطبيعية بين الألفاظ والدلالات ـ العالم اللغوي جسبرسن Otto Jespersen في كتابه: (Language its nature, development and origin, chapter xx)[١٢].

ـ ثم نلتقي بعده برأي دي سوسير (ت ١٩١٣م) De saussure الذي ذكره في كتابه: (Cours De Linguistique Generale Guatrieme editon payot, ١٩٤٩).

ومؤداه: أن الكلمة علامة للمعنى.

ويتم هذا عن طريق العلاقة المتبادلة بين اللفظ (الصورة السمعية) والمعنى (الفكرة)، تلك العلاقة التي هي نمط من تداعي المعاني، حيث تدعو الفكرة الصورة السمعية، وتدعو الصورة السمعية الفكرة، أي أن الإنسان عندما يسمع الصوت

---

(١٢) انظر: دلالة الألفاظ ٦٨.

(١٣) انظر: علم اللغة للدكتور السعران ٣٠٣.

(اللفظ) ينتقل ذهنه إلى المعنى، وعندما يرى المعنى ينتقل ذهنه إلى اللفظ[١٣].

وقد نلمح تقارباً بين رأي دي سوسير ـ المذكور في أعلاه ـ ورأي الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٩٤٢م) ـ المقدم ذكره ـ.

ولكن من المستبعد جداً أن يكون الشيخ الأصفهاني قد اطلع على رأي دي سوسير فتبناه لأنه لا يحسن اللغة الفرنسية، كما أنه لم يقدر له الاتصال بالأساتذة العرب الجامعيين العائدين من فرنسا.

فالأمر لا يعدو أن يكون ذلك منه نظرة إلى واقع اللغة وإفادة هذا الرأي منه، تماماً كما فعل دي سوسير.

وهي من النظريات الاجتماعية التي نظرت اللغة كظاهرة اجتماعية وتلمست نوعية العلاقة من خلال تعامل أبناء المجتمع مع الألفاظ في التفاهم وما إليه.

وهي نظرة تقوم على أساس الاستقراء من خلال الملاحظة.

وأخيراً نكون مع أحدث النظريات في المسألة وهي نظرية الاقتران التكراري التي استعرضتها الدكتورة نوال عطية في كتابها (علم النفس اللغوي ٥٣) قالت:

« ومصطلح المعنى، مصطلح عام كثيراً ما نتناوله في لغتنا اليومية العادية.

إلا أنه قد دارت مناقشات عدة حول هذا المصطلح، بطريقة غير موضوعية مدة من الزمن: فكان الجدل الفلسفي الذي لم يؤد إلى الفهم العلمي للعمليات المتضمنة في تكوين معنى اللفظ. كما لم يصف أهمية معنى اللفظ في السلوك اللفظي.

وفي الواقع، أن الأسس التي قامت عليها عملية تعلم معنى اللفظ، قد ظهرت في الاشتراط الكلاسيكي من حيث الاقتران التكراري بين مثيرين، لصدور استجابة ما. وقد أوضح أوزجود Osgood (١٩٥٣) حدوث مثل هذه العملية في التعلم اللغوي وهي: أن معنى اللفظ ينشأ من عملية اقتران بين اللفظ وبين المثير الشيئي الدال على هذا اللفظ.

بمعنى أن المثيرات اللفظية (أصوات كلامية) تقترن مع مثيرات شيئية اقتراناً

منتظماً متكرراً. مثال ذلك: حينما تقول الأم لطفلها كلمة «كرة» مرات عديدة في اللحظة التي يتطلع فيها إلى المثير الشيئي نفسه وهو الكرة. أو تقول كلمة «قطة» في حضور القطة أمام عيني الطفل. أو تقول: (لا) وتدفع الطفل بشدة بعيداً عن شيء ما، أو تنزع شيئاً ما من يده.

ففي كل من هذه الحالات، يوجد اقتران منتظم ومتكرر بين مثيرين أحدهما عبارة عن مثير لفظي، والآخر عبارة عن مثير شيئي».

والاقتران التكراري هو الاقتران الشرطي الذي عرض له السيد الصدر واختاره.

وهو ـ كما قلت ـ يلتقي وطبيعة منهج البحث في اللغة حيث يقوم على الاستقراء من خلال الملاحظة.

وأخيراً: إذا استثنينا رأيي الشيخ الأصفهاني والسيد الصدر لأنهما ـ كما ألمحت ـ يتمشيان مع متطلبات منهج البحث في اللغة باعتمادهما الاستقراء من خلال الملاحظة، فإنه يؤخذ على الفلاسفة اليونانيين أنهم استخدموا ـ منهجياً ـ لدراسة ظاهرة علاقة اللفظ بالمعنى الطريقة العقلية الاستنتاجية.

وهذا قد يتأتى لو أن الألفاظ اللغوية في جميع اللغات كانت قد وضعت بكاملها منذ الزمن الغائر في القدم حيث لا يستطاع إخضاع الحادثة للملاحظة الاستقرائية.

أما وأن اللغة ـ وكما نشاهده في لغتنا العربية ـ تميت ألفاظاً استغنت عنها، وتحيي ألفاظاً افتقرت إليها، يكون استخدام طريقة الملاحظة الاستقرائية ميسراً.

والذي نشاهده من خلال إيماننا بأن اللغة ظاهرة اجتماعية أن اللفظ يستعمل من قبل أبناء مجتمع اللغة في المعنى بسبب الحاجة إلى ذلك، وبشكل تلقائي، ثم يشتهر وتترسخ دلالته.

كما أننا نشاهد المؤسسات العلمية اللغوية أمثال مجامع اللغة العربية تضع الألفاظ للمعاني وتنص على ذلك.

ومن ملاحظة هذا الواقع، وهو امتداد للواقع الاجتماعي القديم نستطيع أن نقول ـ نتيجة لما تقدم ـ أن اللفظ يرتبط بالمعنى بسبب استعمال أبناء مجتمع اللغة، أو بسبب ربطه به من قبل المؤسسات اللغوية والمعنيين بذلك، وتنصيصهم عليه.

وقد ألمح إلى مثل هذا النقد الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (دلالة الألفاظ ٦٣-٦٤) بقوله: «وظلت كلمتا (الطبيعية أو العرفية) محور الجدل والنقاش زمناً طويلاً بين مفكري اليونان من لغويين وفلاسفة.

وكان كل من الفريقين يؤسس رأيه على مجرد المغامرة الفكرية دون سند علمي من ملاحظة دقيقة أو استقراء للحقائق.

ولكنهم جميعاً كما يصفهم (ستيورات شاس Stewart Chase) في كتابه (طغيان الكلمات Tyranny Of Words) بقوله: إنهم مناطقة أقوياء يندر نظراؤهم في العالم، إلاّ أنهم لم يزالوا على مقربة من المقدمات البدائية، فلم تتخلص عقولهم من سحر الكلمة، وحسبوا أنها ذات قوى كامنة فيها كما قد يحسب الطفل أو معتقد الشعوذة، ولولا ذلك لما أقاموا كل شيء على (اللوغوس) وشغلوا العقول والنفوس بهذه الفكرة إلى اليوم».

هذا من حيث المنهج، أما من حيث الفكرة فلم يضف العلماء والمفكرون بعد سقراط وأرسطو، إلاّ ما رأيناه من نقد لرأي سقراط، وتفريع على رأي أرسطو بالتعريفات المختلفة للوضع الذي يراد منه بيان نمط العلاقة بين اللفظ والمعنى، ووفق المنهج الفلسفي الذي يعتمد الاستنتاج لا الاستقراء.

وفي النهاية: إن كل الذي تقدم من عرض ونقد يسلمنا إلى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اقتران، كما ذهب إليه أستاذنا السيد الصدر، وكما هو المذهب النفسي اللغوي المشهور.

تقسيم الدلالة اللفظية:

١ - التقسيم المنطقي:

تقدم أن العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ من وضع اللفظ للمعنى واقترانه به واستعماله فيه، وأن هذه العلاقة هي الدلالة القائمة بين اللفظ كدال والمعنى كمدلول.

وعلى أساس من ملاحظة هذا الوضع واستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، أو غيره توسعاً أو تجوزاً وللمناسبة يقسم المناطقة الدلالة اللفظية (الوضعية) إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ ـ دلالة المطابقة:

ويراد بها استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وإرادة ذلك المعنى الموضوع له.

نحو إطلاق لفظ (حاتم) وإرادة الشخص المسمى بهذا الاسم كما لو قلت منادياً (يا حاتم)، فإنك ـ هنا ـ تنادي الشخص المسمى بهذا الاسم.

ب ـ دلالة التضمن:

ويراد بها استعمال اللفظ وإرادة جزء المعنى الموضوع له، لا تمام المعنى الموضوع له وهو المركب بكامله.

نحو إطلاق لفظ (حاتم) وإرادة رقبة الشخص المسمى بهذا الاسم التي هي جزء منه، كما إذا قلنا: (سوف نقيم الحد الشرعي على حاتم بقطعه بالسيف)، فإننا نقصد بهذا التعبير قطع رقبته التي هي جزء منه.

ويشترط في هذه الدلالة أن يكون المعنى الموضوع له مركباً ليصح إرادة جزئه.

ج ـ دلالة الالتزام:

ويراد بها استعمال اللفظ وإرادة شيء خارج عن المعنى الموضوع له، ولكنه ملازم له.

كما لو أطلقنا لفظ (حاتم) وأردنا صفة (الكرم) الملازمة لحاتم، نحو قولنا: (زيدٌ حاتمٌ) أي زيد كريم.

ويشترط في هذه الدلالة وجود التلازم ذهناً بين المعنى الموضوع له واللازم المقصود من اللفظ.

ووجه القزويني في (شرح الشمسية) تسميات هذه الدلالات الثلاث بأسمائها المذكورة، فقال: «أما تسمية الدلالة الأولى بالمطابقة فلأن اللفظ مطابق، أي موافق لتمام ما وضع له، من قولهم (طابق النعل النعل) إذا توافقا.

وأما تسمية الدلالة الثانية بالتضمن، فلأن جزء المعنى الموضوع له داخل في ضمنه، فهي دلالة على ما في ضمن المعنى الموضوع له.

وأما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلأن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عن معناه الموضوع له بل على الخارج اللازم له».

وذكر الفخر الرازي في (المحصول) في تنبيهات الدلالة: أن «الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة، وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه.

ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهي الالتزام».

وقد تبنى الأصوليون هذا التقسيم الثلاثي، واستخدمه الفقهاء في استدلالاتهم.

ومنه ـ على سبيل المثال ـ ما جاء في (المستمسك ١/ ٣٩ ط٤) تعليقاً على ما في (العروة الوثقى) من أن الشياع المفيد للعلم وسيلة من وسائل معرفة اجتهاد المجتهد قال: «الفرق بينه وبين الأول (يعني العلم الوجداني) من حيث السبب لا غير، وإلا فهما مشتركان في كون العلم هو الحجة، وإن كانت عبارة المتن توهم غير ذلك.

هذا وربما يقال بثبوته بخبر الثقة، لعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية، إذ المراد منه ما يؤدي إلى الحكم الكلي، سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي، والمقام من الثاني، فإن مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد».

ويبدو أن دليل هذه القسمة هو الاستقراء لاستعمالات الألفاظ في مدلولاتها وذلك لمطابقته لواقع الاستعمالات اللغوية، ولأن الاستقراء الطريق السوي لذلك.

٢ـ التقسيم اللغوي:

ويقسم اللغويون الدلالة اللفظية إلى الأقسام التالية:

أـ الدلالة الصوتية:

وهي تلك التي ترتبط بطريقة أداء الصوت أو الحرف كالهمز والتسهيل، والتفخيم والترقيق، والإظهار والإدغام.. والخ.

ب ـ الدلالة الصرفية:

وتستفاد من هيئة وبنية الكلمة كهيئة اسم الفاعل وبنية الفعل المضارع.. والخ.

ج ـ الدلالة المعجمية:

وتتمثل في الكلم المفردات، تستفيدها من استعمالات أبناء المجتمع. وهي التي يدونها المعجميون في معاجمهم.

د ـ الدلالة النحوية:

وهي التي تستفاد من موقع ووظيفة الكلمة في الجملة.

هـ ـ دلالة الجملة:

وتستفاد من التركيب نفسه.. فمثلاً: عندما يقال (علي شجاع) فلكل مفردة من المفردتين دلالتها المعجمية وللجملة دلالتها التركيبية أفادها نظام التركيب، وهي اتصاف علي بالشجاعة.

و ـ دلالة الأسلوب:

وهي ما يفيده سياق الكلام بما يضيفه من معنى عام ينشأ من ارتباط الجمل بعضها ببعض.

وأيضاً دليل هذه القسمة الاستقراء لواقع الاستعمالات اللغوية الاجتماعية.

وهذه كلها تناولها الأصوليون بالبحث ولكن من خلال العناوين الواردة في

التقسيم التالي:

٣ـ التقسيم الأصولي:

هذا التقسيم لم يذكره الأصوليون على هيئة تقسيم ولكن يمكننا أن نستخلصه من مجموع الدراسات الأصولية للدلالة وكما يلي:

أ ـ دلالة المفردات.

ونوعوها إلى نوعين هما:

ـ استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له فقط.

وتناول الأصوليون في هذا الحقل الموضوعات التالية: التباين، الترادف، الاشتراك. التضاد.

ـ استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، وفي غيره للمناسبة، وبحثوه تحت عنوان: الحقيقة والمجاز.

ب ـ دلالة الهيئات:

ونوعوها أيضاً إلى نوعين، هما:

ـ دلالة الهيئات المفردة:

ودرسوا في إطارها دلالة المشتق في مختلف هيئاته، كالفعل واسم الفاعل واسم المفعول.. والخ.

ـ دلالة الهيئات المركبة:

وتتنوع إلى نوعين أيضاً، هما:

ـ دلالة الجملة:

وبحثوا فيها دلالات الجمل الإنشائية والخبرية.

ـ دلالة الأسلوب:

وعالجوا فيها دلالة الكلام المؤلف من جملتين فأكثر.

وسنتناول هذه وفق التسلسل التالي: التباين. الترادف. الاشتراك. التضاد. الحقيقة والمجاز. المشتق. الجملة. الكلام. الإعراب. كيفية دلالة الكلمة.

الفَصلُ الثّالثُ: الحُكمُ

التوحد والتعدد في الألفاظ والمعاني

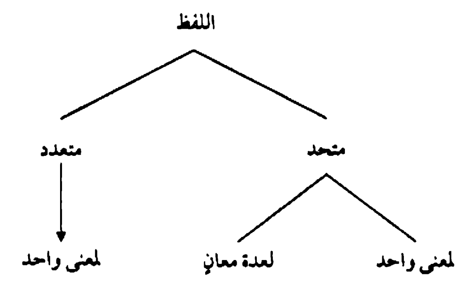
من الظواهر اللغوية التي رصدها العلماء وانتهوا على أساس مما أوصلتهم ملاحظاتهم إلى أن الألفاظ في مجال دلالاتها على معانيها:

١ - قد تكون لفظاً واحداً يدل على معنى واحد.

٢ - وقد تكون لفظاً واحداً يدل على معان متعددة.

٣- وقد تكون عدة ألفاظ تدل على معنى واحد.

الخلاصة:



وأطلقوا على الألفاظ المتعددة التي تدل على معنى واحد اسم (المترادف) أو (الألفاظ المترادفة).

وعُنونت بعنوان (اختلاف الألفاظ واتفاق المعاني).

وعلى اللفظ الواحد الذي يدل على عدة معان اسم (الاشتراك) أو (الألفاظ المشتركة).

وعنونت بعنوان (اتفاق الألفاظ واختلاف المعاني).

وخصوا ما يدل منها على معنيين متضادين باسم (التضاد) أو (الألفاظ المتضادة).

وعلى اللفظ الواحد للمعنى الواحد اسم (المتباين) أو (الألفاظ المتباينة) وعنونت بعنوان (اختلاف الألفاظ واختلاف المعاني).

والذي يظهر من تعليلات وجودها في اللغة العربية أنها ظاهرة لغوية عربية.

وتناول المنطقيين لها بالدرس والبحث منذ عهد أرسطو وقومه الإغريق، وكذلك وجودها فيما اطلعنا عليه من اللغات الكبرى المعاصرة يؤيد شيوعها بين الناس وفي اللغات كظاهرة مشتركة.

وأقدم من سجل وجودها في اللغة العربية سيبويه، فقد قال في كتابه: «اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين.

فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب.

واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق.

واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك (وجدت عليه) من الموجدة، و(وجدت) إذا أردت وجدان الضالة، وأشباهه كثير».

وبين يدي من المؤلفات التي تناولت الأنواع الثلاثة من هذه الأقسام.

١- كتاب (ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه) للأصمعي (ت ٢١٧هـ).
٢- كتاب (اتفاق المباني وافتراق المعاني) للدقيقي (ت ٦١٤هـ).
٣- كتاب (الترادف في اللغة) للدكتور حاكم الزيادي المعاصر.
٤- كتاب (التضاد في ضوء اللغات السامية) للدكتور ربحي كمال المعاصر.

وقد نص بعضها على وجود هذه الظاهرة في اللغة العربية، قال الدقيقي:

« إذ كان الكلام كله لا يخرج عن ثلاثة أقسام:

١ - معانٍ مفترقات يعبر عنها بألفاظ مختلفات.

٢- معانٍ متفقات يعبر عنها بألفاظ متباينات.

٣- معانٍ مفترقات يعبر عنها بألفاظ متفقات ».

وقال الدكتور ربحي كمال: « من ألفاظ الساميين:

١ - ما اختلف لفظه واختلف معناه.

٢- وما اتفق لفظه واختلف معناه.

٣- وما اختلف لفظه واتفق معناه ».

فالقسمة ـ كما ترى ـ هي للألفاظ باعتبار تعددها وتوحدها في مقابلة تعدد المعاني وتوحدها.

ومن هنا عنونتها بـ (التوحد والتعدد في الألفاظ والمعاني)، لأنهم يقصدون بالاتفاق التوحد وبالاختلاف التعدد.

وعليه ستكون الأقسام كالتالي:

١ـ تعدد الألفاظ وتعدد المعاني، نحو: محمد، نافذة، البصرة، باب، سماء، أرض.

فهنا ألفاظ متعددة لمعان متعددة، أي أن كل لفظ من هذه الألفاظ هو لمعنى من هذه المعاني، أو قل: لفظ واحد لمعنى واحد.

٢ ـ تعدد الألفاظ وتوحد المعاني، وذلك كأن يكون هناك عدة ألفاظ تدل على معنى واحد، كأسماء الأسد، مثل: ليث وغضنفر وضرغام وهزبر، فإنها ألفاظ متعددة لمعنى واحد.

٣ ـ توحد الألفاظ وتعدد المعاني، وذلك كأن يكون هناك لفظ واحد لعدة معانٍ، مثل لفظ (عين) فإنه للنابعة والباصرة والربيئة والجاسوس والشيء.

ومثل: القرء للحيض والطهر، والجون للأسود والأبيض، والمولى للسيد والعبد، وهو ما أسموه بالتضاد.

التباين

التباين: ـ لغة ـ التفارق والتباعد.

واصطلاحاً ـ فكما مر ـ تعدد الألفاظ بتعدد المعاني.

والألفاظ المتباينة هي النسبة العليا في كل لغة من اللغات، لأنها الأصل في وضع الألفاظ للمعاني، ذلك أن الأمر الطبيعي أن يوضع لكل معنى بخصوصه لفظ واحد.

وقد أشار إلى كثرتها مع تعريفه لها الفيلسوف الفارابي في كتاب (العبارة)، قال: «والأسماء المتباينة هي الأسماء الكثيرة التي يدل كل واحد منها على غير ما يدل عليه الآخر، أو التي يكون الحد المساوي لكل واحد منها غير الحد المساوي للآخر».

وهي جل الألفاظ الموجودة في معجمات اللغات، وله لا نحتاج إلى ذكر أمثلة كثيرة لها، ويكفينا في التمثيل ما مر منها في التقسيم المتقدم.

والتعامل معها في مجال دراسة النص الشرعي آية أو رواية، أو غيرهما هو التعامل مع مفردات اللغة العربية من حيث دلالاتها المختلفة نصاً وظاهراً وأظهر... والخ، وفي ضوء ما نذكره من قواعد وضوابط في فصول الكتاب.

الترادف

الترادف من الظواهر اللغوية التي ساهم في بحثها ودراستها الفلاسفة الإغريق، وعلى رأسهم أرسطو، فقد عالجها في كتابيه (فن الشعر) و (فن الخطابة)، وفلاسفة الهند لوجودها في اللغة السنسكريتية «فقد عرف عن مؤلف بوذي اسمه (أمارا سنها Amara Sinha) أنه ألف معجماً في المترادفات في ثلاثة أبواب، وألحق به فصلاً عن المشترك اللفظي، ويعد هذا المعجم من أقدم المعجمات الكاملة في تلك اللغة إذ يعود ظهوره إلى القرن السادس الميلادي أو قبله»[14] وساهم مثلهم علماء اللغة العرب القدامى والمحدثون، وعلماء أصول الفقه، وعلماء اللغة الغربيون المحدثون.

تعريفه:

لغةً: يقال: ترادف الرجلان يترادفان ترادفاً، إذا ركب أحدهما وراء الآخر على ظهر الدابة أو الدراجة.

والترادف: التتابع، يقال: رادف بين الشيئين، جعل أحدهما يتبع الآخر.

وفي المصطلح العلمي: استعير معنى الترادف من معنى التتابع، حيث تتبع الكلمة المرادفة أختها في حملها معناها وحلولها محلها.

وعلى هذا الأساس عُرِّف ـ علمياً ـ بأنه: دلالة أكثر من لفظ على معنى واحد، بحيث يمكن لأي لفظ منها أن يحل محل الآخر، مثل: أسد وليث وهزبر.

(١٤) الترادف في اللغة ٢٧٦ عن البحث اللغوي عند الهنود وأثره على اللغويين العرب ٤٣، ٩٤ ـ ٩٥.

وفي المعجم المزدوج (عربي ـ انجليزي): «ترادف الكلام: تشابه المعنى Synonymy، وكلمة مترادفة: تشابه غيرها في المعنى Synonym».

وعقد البروفسور ستيفن أولمان في كتابه (دور الكلمة في اللغة) الفصل الثاني للمعنى المتعدد الذي يتحقق ـ كما يقول ـ في صورتين اثنتين: فقد يرتبط عدد من الألفاظ بمدلول واحد أو العكس، أي قد يكون الارتباط بين مدلولات عدة ولفظ واحد.

وعرّف الترادف لاندراجه تحت الصورة الأولى بقوله: «الترادف Synonymy، والمترادفات هي ألفاظ متعددة لمعنى (واحد): وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق».

وعرّفه الفخر الرازي في (المحصول) بقوله: «الألفاظ المترادفة: هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد».

واحترز بقوله (باعتبار واحد): «عن اللفظين إذا دلاّ على شيء واحد باعتبار صفتين: كـ(الصارم) و (المهند)، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة: كـ(الفصيح) و(الناطق) فإنهما من المتباينة».

وفرّق بينه وبين التوكيد «أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً.

وأما المؤكِّد فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكَّد، بل يفيد تقويته».

وعرفه العطار في حاشيته على جمع الجوامع بقوله: «هو تعدد اللفظ مع اتحاد المعنى مفهوماً ومصداقاً، كَبُرٍّ وحنطة، وإنسان وبشر».

شروطه:

يقول الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (في اللهجات العربية ص ١٣٨/ ط٥): «يجمع المحدثون من علماء اللغات على إمكان وقوع الترادف في أي لغة من لغات البشر، بل إن الواقع المشاهد إن كل لغة تشتمل على بعض تلك الكلمات المترادفة.

ولكنهم يشترطون شروطاً معينة لابد من تحققها حتى يمكن أن يقال إن بين

الكلمتين ترادفاً، (وهي):

١ـ الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقاً تاماً، على الأقل في ذهن الكثرة الغالبة لأفراد البيئة الواحدة.

ويكتفي اللغوي الحديث بالفهم العادي لمتوسطي الناس حين النظر إلى مثل هذه الكلمات، فإذا تبين لنا بدليل قوي أن العربي كان حقاً يفهم من كلمة (جلس) شيئاً لا يستفيده من كلمة (قعد) قلنا حينئذٍ ليس بينهما ترادف.

٢ـ الاتحاد في البيئة اللغوية، أي أن تكون الكلمتان تنتميان إلى لهجة واحدة أو مجموعة منسجمة من اللهجات.

يجب ـ إذن ـ أن لا نلتمس الترادف من لهجات العرب المتباينة، فالترادف ـ بمعناه الدقيق ـ هو أن يكون للرجل الواحد في البيئة الواحدة، الحرية في استعمال كلمتين أو أكثر في معنى واحد، يختار هذه حيناً، ويختار تلك حيناً آخر، وفي كلتا الحالتين لا يكاد يشعر بفرق بينهما إلاّ بمقدار ما يسمح به مجال القول أو الأسلوب.

ولم يفطن المغالون في الترادف إلى مثل هذا الشرط، بل اعتبروا كل اللهجات وحدة متماسكة، وعدّوا كل الجزيرة العربية بيئة واحدة.

ولكنا نعتبر اللغة النموذجية الأدبية بيئة واحدة، ونعتبر كل لهجة أو مجموعة منسجمة من اللهجات بيئة واحدة.

٣ـ الاتحاد في العصر، فالمحدثون حين ينظرون إلى المترادفات ينظرون إليها في عهد خاص وزمن معين، وتلك هي النظرة التي يعبرون عنها بكلمة Synchronic، لا تلك النظرة التاريخية التي تتبع الكلمات المستعملة في عصور مختلفة، ثم تتخذ منها مترادفات، وهذه النظرة الأخيرة هي التي يسمونها Dischronic.

فإذا بحثنا عن الترادف يجب أن لا نلتمسه في شعر شاعر من الجاهليين، ثم نقيس كلماته بكلمات وردت في نقش قديم يرجع إلى العهود المسيحية مثلاً.

فالمتنبي حين استعمل (الصارم والبتار والهندي واليماني) لم يكن يعمد إلى

كلمة (الهندي) وفي ذهنه صفات خاصة تتصل ببيئة الهند التي صنع فيها، ولم يكن يعهد إلى كلمة (الصارم) وفي ذهنه اعتبار آخر لا يراه في كلمة أخرى كالبتار مثلاً.

٤ـ أن لا يكون أحد اللفظين نتيجة تطور صوتي للفظ آخر، فحين نقارن بين (الجثل والجفل) بمعنى (النمل)، نلحظ أن إحدى الكلمتين يمكن أن تعتبر أصلاً والأخرى تطوراً لها، فإذا كان الأصل هنا هو الكلمة الأولى، قلنا إن (الجفل) صيغة حضرية نشأت في بيئة تراعي خفوت الصوت والتقليل من وضوحه، أما إذا كانت الثانية هي الأصل رجحنا أن (الجثل) قد نشأت في بيئة بدوية تميل إلى الأصوات الأكثر وضوحاً في السمع.

فإذا طبقت هذه الشروط على اللغة العربية اتضح لنا أن الترادف لا يكاد يوجد في اللهجات العربية القديمة، وإنما يمكن أن يلتمس في اللغة النموذجية الأدبية».

معياره:

والمعيار لمعرفة الترادف في نظر اللغويين المحدثين هو مبدأ الاستعاضة «الذي يعني استبدال الكلمة بما يرادفها في النص اللغوي دون أي تغيير في المعنى.

فقد جعلوا من هذا مقياساً للتحقق من الترادف في الألفاظ، وهذا هو المفهوم الدقيق للترادف في فقه اللغة المعاصر»[١٥].

إنكاره:

ولأن مسألة الترادف درست فلسفياً ومنطقياً وأصولياً، وبسبب التلاقح بين هذه المعارف المذكورة وفقه اللغة العربية، تأثر الجميع بمعطيات المنهج العقلي، فبحثوا بدءاً عن إمكان وقوع الترادف من ناحية عقلية، واستحالة وقوعه.

فذهب بعضهم إلى القول بإنكار وقوعه في اللغة العربية، منهم:

١ ـ ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ) فقد حكي عنه انه قال: «كل حرفين أوقعتهما

---

(١٥) الترادف في اللغة ٦٧ عن: The principles of Semantics, p 10g.

العرب على معنى واحد (أي مسمى واحد)، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غَمُضَ علينا فلم نُلزم العرب جهله».

٢ ـ ابن فارس (ت ٢٩٥هـ)، قال في (الصاحبي): «ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو: (السيف) و(المهند) و(الحسام)، والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد هو (السيف)، وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى».

ومن أدلة المنكرين ما ذكره السيوطي في (المزهر) عن بعضهم من أن الترادف خلاف الأصل، والأصل هو التباين، وعقبه بقوله: «وبه جزم البيضاوي في منهاجه».

ويظهر أن السر في إنكار الترادف ـ كما يقول الدكتور أنيس ـ: «أن أصحاب هذا الرأي كانوا من الاشتقاقيين الذين أسرفوا في إرجاع كل كلمة من كلمات اللغة إلى أصل اشتقت منه، حتى الأسماء الجامدة والأسماء الأجنبية عن اللغة العربية، أبوا إلاّ أن يجعلوا لها أصلاً اشتقت منه، فنراهم يقولون: إن (إبليس) مشتق من كيت، و(جهنم) مشتقة من كذا».

وواقع الاستعمال اللغوي الاجتماعي حيث يرادف العرب في حواراتهم ومحاوراتهم بين (الأسد) و(الليث) ـ مثلاً ـ من دون أن يلمس أو يحس أي فرق في المعنى عند تبادل هذه الألفاظ على مسمى واحد أقوى شاهد لرد مقالة المنكرين، فإنا نقول في (لا ريب فيه): (لا شك فيه) والمعنى واحد، وكما جاء في قول الحطيئة:

ألا حبذا هند وأرض بها هندُ   وهند أتى من دونها النأي والبعدُ

فالنأي هو البعد.

ونقول: (هند حامل) و(هي حبلى) والمعنى واحد، ونقول (قرب زيد مني) و(دنا مني) والمعنى واحد.. وهكذا.

يقول الدكتور إبراهيم أنيس: «أما هؤلاء المؤيدون لفكرة الترادف فكانوا يرون أن الاستعمال يؤيدهم، فمثلاً: (لا ريب) لا تعني شيئاً أكثر من (لا شك)...».

القائلون به:

ومن اللغويين القائلين بوقوع الترادف في اللغة العربية:

١- ابن خالويه (ت ٣٧٠هـ).
٢- أبو بكر الزبيدي (ت ٣٧٩هـ).
٣- الرماني (ت ٣٨٤هـ).
٤- ابن جني (ت ٣٩٢هـ).
٥- الباقلاني (ت ٤٣٠هـ).
٦- ابن سيده (ت ٤٥٨هـ).
٧- حمزة الأصفهاني (ت ٤٦٠هـ).
٨- الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ).
٩- السيوطي (ت ٩١١هـ).. وغيرهم[١٦].

وواقع الاستعمال العربي ـ كما أوضحت في أعلاه ـ إلى صف هؤلاء القائلين به يشهد لهم بوقوعه ويؤيدهم في واقعه.

سبب وقوعه في اللغة العربية:

ويعلل الأصوليون وقوع الترادف بعاملين، هما:

١ـ «أن يكون من واضعين ـ وهو الأكثر ـ بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر، للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر».

٢ـ «أن يكون من واضع واحد، وهو الأقل» المزهر ١/ ٤٠٥.

ويعلل علماء العربية ذلك بالأسباب التالية:

أ ـ إيثار بعض القبائل لكلمات خاصة تشيع بينها وتكاد تكون مجهولة في القبائل الأخرى، مثل:

(١٦) انظر: الترادف في اللغة ٢٢٠.

١- شلحاء = السيف عند أهل الشَّحر.
٢- فقح الشيء = سفّه عند أهل اليمن.
٣- نقّاح المرأة: زوجها. يمانية.
٤- إبل ضحضاح بمعنى كثير عند هذيل.

وتولد مثل هذه الكلمات ترادفاً في اللغة العربية على أساس أن الجزيرة العربية كلها بيئة لغوية واحدة؟ أما حين نطبق عليها شروط المحدثين في الترادف فإنها تستبعد من بين الكلمات المترادفة.

ب ـ استعارة كلمات من لهجة من اللهجات، أو لغة من اللغات، بسبب الغزو أو الهجرات، أو الاحتكاك بين القبائل، فيصبح للمعنى الواحد أكثر من كلمة واحدة، وفي هذه الحالة لا تتساوى نسبة الكلمتين في الشيوع، بل ينظر عادةً إلى الكلمة المستعارة نظرة أرقى وأسمى في الاستعمال، وذلك لأنها انحدرت من قوم أرقى في الناحية الاجتماعية أو السياسية، أو لأنها أخف على السمع وألطف في الجرس.

وقد أجمع الرواة على أن قريشاً كانت تتخير من كلمات القبائل في مواسم الحج والأسواق، ما خف على اللسان وحسن في السمع، حتى لطفت لهجتهم، وجاد أسلوبهم:

كالحرير مع السندس والإستبرق، وكاليم مع البحر، وقد ذكر صاحب شفاء الغليل أن «الأسطول بمعنى سفن القتال، مما استعارته العرب وقد وقع في أشعارهم بعد العصر الأول. وأن البند بمعنى: «العلم» تكلمت به العرب قديماً وأن «الجؤذر» معرب، وتكلمت به العرب قديماً».

هذا إلى الفردوس مع الجنة، والصراط مع الطريق والسبيل، قال الجاحظ في البيان والتبيين: أهل المدينة نزل فيهم ناس من الفرس فعلقوا بألفاظهم فيسمون السوق البزار.

ج ـ هناك صفات تفقد عنصر الوصفية مع مرور الزمن وتصبح أسماء لا يلحظ الكاتب أو الشاعر ما كانت عليه، فيؤدي هذا إلى الترادف، ونحن نلحظ هذا بصفة خاصة، في تلك الكلمات العربية التي تعبر عن أشياء ذات اتصال وثيق بالبيئة

البدوية، والحياة الاجتماعية فيها.

وفيما روي للجمل والسيف والعسل من كلمات عربية كثيرة، خير شاهد على ما نقول، ولاسيما حين يراعى مفهومها بين الناس في عصر معين. فالسيف كان يمانياً وكان هندياً وكان لكل من النوعين سمات خاصة تميز هذا من ذاك، ولكن مثل هذه السمات قد تنوسيت وأصبح الشاعر فيما بعد يستحل لنفسه استعمال كل من اليماني والمهند، ولا يعني بهما سوى المعنى العام المفهوم من كلمة السيف.

د ـ من الكلمات ما تشترك معانيها في بعض الأجزاء، وتختلف في البعض الآخر، ويمكن تشبيهها بدوائر متحدة المركز، ومختلفة في جزء من سطوحها، أو مشتركة في جزء من السطح فقط، فإذا مر عليها زمن طويل، ودعت عوامل تغير المعاني أن تنطبق الدوائر بعضها على بعض، أصبحت تلك الكلمات مترادفة، لأن المعاني لا تبقى على حالة واحدة، فقد يصبح الخاص عاماً أو يصبح العام خاصاً.

فإذا قارنا بين الكلمة [هلك] في العربية، وجدنا معناها في العبرية لكل نوع من الذهاب، في حين أن معناها في العربية قد تحدد فأصبح مقصوراً على نوع واحد من الذهاب وهو [الهلاك]، وقد أدى مثل هذا التطور إلى الترادف بين الموت والهلاك.

هـ ـ المجازات المنسية قد تولد نوعاً من الترادف في الكلمات، فقد تستعمل بعض الكلمات استعمالاً مجازياً، يطول العهد عليه، فيصبح حقيقة، وهنا نرى كلمات مستعملة بمعانيها الأصلية الحقيقية، جنباً إلى جنب مع تلك التي أخذت معانيها عن طريق المجاز.

والمعاني الأصلية الحقيقية، هي المعاني الحسية، التي يتفرع عنها عادةً عن طريق المجاز ما يشيع من معنويات. فالرحمة مثلاً قد اشتقت من [الرحِم]موضع الولد، والمكان الذي يلد الأبناء والأخوات، فتنشأ بينهم صلة من الحب والعطف، فلعل الرحمة في الأصل هي عملية النسل من الأرحام، ثم استعملت في قديم الزمان عن طريق المجاز في الصلة بين الذين يولدون من رحم واحد.

وقد تقادمت العهود على هذا المعنى المجازي حتى أصبح حقيقة، وبهذا نشأ الترادف بينها وبين كلمة مثل (الرأفة)... ـ في اللهجات العربية ١٨١-١٨٤.

فائدته:

ونفيد من تعاملنا مع المترادفات اللغوية في مجال الدرس الفقهي فيما يعرف بالتعريف بالمرادف Biverhal Defintion، وهو تعريف الشيء بمرادف أوضح منه، ويدخل في ضمن ما سماه المناطقة بالتعريف اللفظي «وذلك بأن نعرف المجهول أو الغامض أو الخفي بما هو معلوم، أو بما هو أوضح منه بذكر مرادفه كتعريف الغضنفر بالأسد، والبنان بالإصبع، واليراع بالقلم، وكأن نقول: البر هو القمح، والسجنجل هي المرآة» - عن علم المنطق لخير الدين -.

وفي (المحصول) للرازي: «إذا كان أحد المترادفين أظهر، كان الجلي بالنسبة إلى الخفي شرحاً له، وربما انعكس الأمر بالنسبة إلى قوم آخرين.

وزعم كثير من المتكلمين: أنه لا معنى للحد إلاّ ذلك، فقالوا: الحد: تبديل لفظ خفي بلفظ أوضح منه تفهيماً للسائل».

وقد ورد المترادف في كثير من نصوص الأحكام كما في الحديثين التاليين:

- «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: على الرجل المحتاج صدقة الفطرة؟ فقال عليه السلام: ليس عليه فطرة».

- «إن أمير المؤمنين عليه السلام قال: مَن أدّى زكاة الفطرة تمم الله له بها ما نقص من زكاة ماله».

فصدقة الفطرة هي زكاة الفطرة، وتفسر إحدى اللفظتين بالأخرى، ويعبر بإحداهما عن الثانية.

وكذلك جاء الكثير من المترادف في فتاوى الفقهاء، كما عبروا في موضوع الزكاة عن الغني بالموسر، وعن الموسر بالغني، وعن اليسار بالغنى، وعن الغنى باليسار، وفسروا أحدهما بالآخر.

وكذلك في المصطلحات الفقهية كالمضاربة والقراض، والسلم والسلف، والحيض والطمث، والستر والحجاب، وابتاع واشترى، والظهر والزوال، والفجر والصبح.

وفي (الأقطاب الفقهية) لابن أبي جمهور الأحسائي: « السنة والندب والتطوع والمستحب والنفل والفضل والإحسان ألفاظ مترادفة، إلاّ أن السنة قد تطلق على الواجب في مواضع ».

التنويع الحديث للترادف:

من المفيد أن نذكر ـ هنا ـ ما نبّه إليه البروفسور جون لاينز John Lyons في كتابه (مقدمة في علم اللغة النظري Introduction to The Oretical Linguistics) من أن الترادف يتنوع إلى نوعين من خلال دراسته لذلك.

ولأن الذي ذكره موجوداً في اللغة الإنجليزية موجود أيضاً في لغتنا العربية، رأيت من إتمام الفائدة نقله من ترجمته العربية إلى هنا.

والنوعان هما:

١ ـ الترادف التام: ـ كما رأيت أن أعبّر عنه ـ.

وهو الذي تشغل فيه الكلمة موضع الأخرى بشكل تام بحيث لا يدرك أن هناك ظلالاً من الفرق بينهما.

٢ ـ الترادف ذو الظلال:

وهو الذي تعطي فيه الكلمة معنى الأخرى مع إدراك ظلال فرق بينهما.

وإذا حاولنا أن نكون دقيقين في التسمية، نطلق على الأول اسم الترادف وعلى الثاني اسم التجانس.. قال:

« من الممكن التمييز بين التفسير المتشدد والتفسير المرن لكلمة الترادف وبموجب التفسير المتشدد (وهو التفسير الموجود في معظم النظريات الدلالية المعاصرة) فإن عنصرين يكونان مترادفين إذا كان لهما نفس الموضع.

إن هذا هو التفسير الذي سنناقشه في هذه الفقرة.

ويمكن تمثيل التفسير المرن باقتباس من قاموس روجت Roget's Thesaurus

وأخذنا كلمة (Nice)... سنرى تحتها في الفهرس... بعض المرادفات ذات الظلال المختلفة لمعنى كلمة (Nice) إن المرادفات التي سنجدها هي:

Exact, Good, Pleasing, Honorable

إن كلاً من هذه الكلمات نفسها تظهر في أحد قوائم المرادفات في المتن الرئيسي للقاموس. فمثلاً إذا رجعنا إلى الفقرة التي ترد فيها كلمة Pleasing نجد عموداً من عشرات المكافئات... تعبر عن ظلال مختلفة لمعنى كلمة Nice. وهذا ينطبق أيضاً على كل من Exact وGood... الخ. لذا فإن هذا القاموس يزودنا بقوائم من مئات الكلمات والتعابير التي بوسعنا استعمالها بدلاً من Nice التي ابتدأنا بها. فكل هذه الكلمات والتعابير مترادفة مع (Nice) بموجب التفسير المرن لمفهوم الترادف».

الاشتراك

إن ظاهرة الاشتراك من أوضح الظواهر اللغوية الاجتماعية في عمومها وشموليتها.

ذلك «أن قدرة الكلمة الواحدة على التعبير عن مدلولات متعددة، إنما هي خاصة من الخواص الأساسية للكلام الإنساني»[١٧].

ولهذا «وقع المشترك اللفظي في كل لغة، وقد دعت عوامل متعددة لوقوعه.

فكما تتطور أصوات الكلمات وتتغير، قد تتطور معانيها وتتغير، مع احتفاظها بأصواتها.

وتطور المعاني وتغيرها مع الاحتفاظ بالأصوات هو الذي ينتج لنا كلمات اشتركت في الصورة واختلفت في المعنى»[١٨].

و«إن نظرة واحدة في أي معجم من معجمات اللغة لتعطينا فكرة عن كثرة ورود هذه الظاهرة».

ومع هذا كان في البحث الأصولي والبحث اللغوي القديم من ينكر وقوعه ووجوده مطلقاً، أو على تفصيل يأتي بيانه.

وللتدليل على شيوع هذه الظاهرة نذكر بعض الأمثلة من العربية والإنجليزية.

---

(١٧) دور الكلمة في اللغة ١١٤.

(١٨) في اللهجات العربية ١٩٢.

ففي العربية:

ذكر السيوطي في (المزهر ١/ ٣٧٠) أمثلة للمشترك اللفظي نختار منها للاستشهاد ما يلي:

قال: «في (الجمهرة): العم: أخو الأب، والعم: الجمع الكثير، قال الراجز:

يا عامر بن مالك يا عمَّا   أفنيت عماً وجبرت عمّا

فالعم الأول أراد به: يا عماه، والعم الثاني أراد به: أفنيتَ قوماً وجبرتَ قوماً آخرين.

وفيها (أي الجمهرة): يقال: مشى يمشي من المشي، ومشى إذا كثرت ماشيته، وكذا أمشى، لغتان فصيحتان».

وفيها (الجمهرة أيضاً): للنوى مواضع:

النوى: الدار.

والنوى: النية.

والنوى: البعد».

وقال السيوطي في (المزهر ١/ ٣٧٢-٣٧٣):

«ومن الألفاظ المشتركة في معانٍ كثيرة: لفظ العَين، قال الأصمعي في كتاب الأجناس: العَين: النَّقْد من الدراهم والدنانير ليس بعرض، والعينُ: مطر أيام لا يقلع: يقال: أصاب أرض بني فلان عَيْن، والعينُ: عينُ الإنسان التي يَنْظُر بها. والعَين: عَيْنُ البئر، وهو مخرج مائها. والعَيْنُ: القناةُ التي تعمل حتى يظهر ماؤها. والعين: الفوَّارة التي تفور من غَيْر عَمل. والعين: ما عن يمين القِبْلَة قِبْلة أهل العراق، ويقال: نشأتْ السماء من العَيْن. والعين عين الميزان وهو ألاّ يَسْتوي، والعين: عَيْن الدابة والرجل وهو الرجل نفسه، أو الدابة نفسها، أو المتاع نفسه، يقال: لا أقْبَلُ منك إلاّ درهماً بعَينه أي لا أقبل بدلاً، وهو قول العرب: لا أتْبَعُ أثراً بعد عَيْن. والعين: عَيْن الجيشِ الذي يَنْظُر لهم. والعين: عينُ الرُّكبة، وهي النُّقرة

التي عن يمين الرّضفة وشمالها، وهي المشاشة التي على رأس الرُّكبة، والعَيْنُ: عين النفس أن يَعِين الرَّجلُ الرّجلَ ينظرُ إليه فيصيبه بعَيْن. والعَين: السَّحابة التي تَنْشَأ من القبلة قِبلة أهل العراق. والعين: عين اللصوص.″ انتهى ».

وفي اللغة الإنجليزية:

لنأخذ لفظة Wan ذكر لها (المورد) المعاني التالية: شاحب الوجه، ضعيف، كامد، باهت، سقيم، غير مجد أو غير فعّال، وحملت هذه اللفظة المعاني المذكورة بسبب ما طرأ عليها من تطور دلالي لاختلاف استعمالها زمنياً.

فقد ذكر أولمان في (دور الكلمة) ـ وهو في معرض تبيان ما يعرض للمشترك من غموض في الدلالة ـ قال:

وقد ينشأ التعارض عندما يكون للكلمة الواحدة معنيان أو أكثر يصلح كل منهما للمواقف والسياقات التي يصلح لها المعنى الآخر. هذه النقطة قد يوضحها خير توضيح تاريخ الصفة الإنجليزية Wan، ذلك التاريخ الذي أعاده إلى الوجود حديثاً الأستاذ منر، Mennor بجامعة « ييل « Yale، لقد كانت هذه الكلمة حتى نهاية القرن السادس عشر تعني « خافت الضوء أو مظلم »، وعن طريق التغيير الطبيعي في استعمالاتها اكتسبت معنى ثانوياً هو « دكنة الجروح وزرقتها وتغير لون الوجه بسبب المرض ». وبعد عام ١٣٠٠ ظهر المعنى الحديث لها وهو (شاحب الوجه). وذلك بطريق الترابط العادي بين المعنيين، وهذه التواريخ ذات مغزى كبير في هذا الشأن، إذ أنها تدل على أنه في الفترة ما بين عامي ١٣٠٠ و١٦٠٠ تقريباً، كانت في اللغة الإنجليزية صفة واحدة بمعنى « مظلم وشاحب اللون » معاً وتدل أيضاً على أنه قد كانت هناك حتماً مواقف وسياقات صالحة لكلا المعنيين. أما الغموض الذي نتج عن هذه الحالة، فقد حال دونه التخلص التدريجي من المعنى الأسبق في الزمن. هذا المثال الذي ذكرناه يعد مثالاً نموذجياً لما يسمى (شحنة فوق الطاقة من المعاني Overload Of Meaning) وهي تسمية مضللة إلى حدٍ ما.

ومثال آخر هو لفظة (Box) فإنها تحمل المعاني التالية: صندوق، علبة، مقعد الحوذي[١٩]، هدية في علبة، مقصورة في مسرح أو قطار، زريبة لفرس في اصطبل

---

(١٩) الحوذي: سائق العربة.

أو عربة، كشك، كوخ، ورطة: مأزق، لكمة وبخاصة على الأذن، شجيرة البقس أو خشبها[٢٠].

تعريف المشترك:

لكي نتعرف تعريف المشترك اللفظي الذي نحن الآن بصدد دراسته لابد من أن ننطلق إليه من تقسيم المشترك إلى قسميه المعروفين: اللفظي والمعنوي، ثم نعرّف المشترك المعنوي، ومن بعد ننتقل إلى ما ذكره العلماء في تعريف المشترك اللفظي، ثم ذكر ما تُوصلنا إليه المقارنة، والموازنة بين تعريفاته.

قالوا: ينقسم المشترك إلى قسمين: معنوي ولفظي.

والمشترك المعنوي ـ كما يعرفه الأستاذ الترتوري في رسالته (المشترك ودلالته على الأحكام): «لفظ تعدد معناه دون وضعه، واتفقت أفراده في ذلك المعنى».

ويقول الترتوري في شرح تعريفه هذا: «ومعنى قولنا (اتفقت أفراده في ذلك المعنى) أي اشتركت أفراده في معناه».

(مثال ذلك: (الجسم) فإنه يطلق على السماء والأرض والإنسان وغيرها من الأجسام، لاشتراكها في معنى الجسمية التي وضع الاسم بإزائها.

وهذا يعني أن المشترك المعنوي هو ما يصطلح عليه في علم المنطق بـ(الكلي) ملاحظاً فيه إنطباقه على جزئياته.

والكلي يقسم ـ منطقياً ـ باعتبار مستوى انطباقه على مصاديقه (جزئياته) إلى: متواطئ ومشكك.

فما تساوت فيه نسبة الانطباق فهو المتواطئ، وذلك نحو الإنسان والذهب فإن كلاً من هذين الكليين يصدق على جميع جزئياته بالتساوي دونما تفاوت في انطباقه عليها.

وإن تفاوت انطباق الكلي على جزئياته فهو المشكك، وذلك مثل البياض،

---

(٢٠) انظر: المورد: مادة: Box.

فإن نسبة انطباقه على جزئياته مختلفة شدة وضعفاً، ونصوعاً وخفوتاً.

ومن هنا قال اللغويون ـ تبعاً للمناطقة ـ ينقسم المشترك المعنوي إلى: متواطئ ومشكك.

ومن تطبيقات المشترك المعنوي في فقهنا ما جاء في كتاب (البيع) للسيد الخميني ـ في معرض تعريف الحق ـ: «كما لا ينبغي الريب في أنه ماهية واحدة ومعنى وحداني في جميع الموارد، وليس له في كل مورد معنى مغاير للآخر.

وبعبارة أخرى: إنه مشترك معنوي بين مصاديقه».

أما المشترك اللفظي ـ وهو موضوع بحثنا ـ فقد عُرّف بأكثر من تعريف، وأهمها ما يلي:

١ـ تعريف الأستاذ الترتوري الذي استخلصه من مجموعة تعاريف أصولية، وهو: «المشترك: هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر بوضع واحد».

٢ـ وفي (المزهر) للسيوطي: «وقد حده أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة».

٣ـ ويختصر الدكتور أنيس تعريف المشترك اللفظي بكتابه (في اللهجات العربية) بقوله: ـ وهو «الكلمات التي رويت لنا متحدة الصورة مختلفة المعنى».

أي أن المشترك اللفظي: هو الكلمة الواحدة التي تعبر ـ مع محافظتها على لفظها وأصواتها ـ عن أكثر من معنى واحد.

وكما ترى، فإن هذه التعريفات كلها ترمي إلى مفهوم واحد هو أن المشترك اللفظي: يعني اللفظة الواحدة (أو الكلمة الواحدة) التي لها عدة معانٍ تدل على كل معنى من معانيها دلالة حقيقية.

وبهذا نلمس الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي:

هو أن اللفظ في المشترك اللفظي اسم للمعنى، وفي المشترك المعنوي هو وصف للمعنى.

وفرّق بينهما ابن نُجيم في كتابه (فتح الغفار) باعتبار تعدد الوضع وعدم تعدده، قال: «الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي أن الأول (يعني اللفظي) ما تعدد معناه ووضعه، والثاني (أي المعنوي) ما تعدد معناه دون وضعه».

ويقارن الدكتور عبد الكريم مجاهد في كتابه (الدلالة اللغوية عند العرب) بين المشترك اللفظي عند العرب والمشترك اللفظي عند الغربيين، ويخلص من مقارنته إلى أن هناك نقطة التقاء بيننا وبينهم ونقطة إفتراق.

وفي الوقت نفسه يلمح إلى المنهج الذي اتبعه العرب في دراسة المشترك اللفظي، والمنهج الذي اتبعه الغربيون، وموقف اللغويين المحدثين من ذلك، فيقول ص ١١٢-١١٥:

«ويبدو أن الغربيين في دراستهم للاشتراك يفصلون بين مصطلحين هما: Polysemy ويعني تعدد المعنى للكلمة، وهذا أقرب لمعنى المشترك في العربية».

والثاني Homonymy هو مجموعة من الكلمات لا علاقة بينها سوى اتفاقها في الصيغة أو الشكل وهو أقرب إلى الجناس التام عندنا.

وعن المصطلح الأول يقول Palmer «قد نطلق على الكلمة الواحدة عدة معان مختلفة ومتعددة، فتجد لكلمة Flight في المعجم عدة معاني وهي: المرور عبر الأجواء، وقوة الطيران، ورحلة جوية، وحدة قوة جوية، سلسلة من الخطوات، الكرة الطائرة وغيرها.

وهو بهذا يتفق مع أولمان Ulmann الذي يستعمل المصطلح نفسه Polysemy للدلالة على الحالات التي تتعدد فيها مدلولات الكلمة» وطبقاً لهذا التحديد فإنه يتفق بحق مع ما نطلق عليه في العربية المشترك اللفظي.

أما مصطلح Homonymy فلا خلاف بين بالمر وأولمان على تعريفه فعند الأول: «كلمات عدة متحدة في شكلها أو صيغتها»، والثاني يطلق المصطلح على «الكلمات المتعددة المتحدة الصيغة».. ويبدو أن العبرة عندهما هو الاتفاق في النطق وطريقة إخراج الصوت أو أصوات الكلمة حتى لو اختلفت صورة الكتابة ويتضح ذلك من الأمثلة التي سبقت مثل: See (يرى) وSea (بحر) وFlour بمعنى

دقيق، وFlower بمعنى وردة. ويضرب سترتفنت.Sturtevant أمثلة مشابهة تتفق في طريقة نطقها وتختلف صورتها الكتابية نحو: Read « قصبة أو مزمار » و Read بمعنى « يقرأ ». وكذلك Red « أحمر »، Read فعل ماض بمعنى « قرأ » ومما يعزز هذا التخريج أن أولمان يقول في موضع آخر: « إذا تصادف أن اتفقت كلمتان أو أكثر في أصواتها اتفاقاً تاماً فإن مثل هذه الكلمات لا يكون لها معنى البتة دون السياق الذي تقع فيه مثل اتفاق الأصوات في حالة الفعل See (يرى) والعبارة The bishops see « عرش الأسقف »، والاسم The Sea (البحر) ».

ونستطيع أن نخلص من هذا الأمر إلى أنه عند الغربيين نوعان من الاشتراك Polysemy بالإنجليزية، وبالفرنسية Polysemie وهي مصطلح من أصل إغريقي مؤلف من Poly بمعنى كثير أو متعدد، وSemy وتعني المعنى. وهي ما نستطيع أن نطلق عليه دون تجاوز « المشترك اللفظي ». وأما النوع الثاني الذي يندرج تحت مصطلح Homonymy وقد ترجمه د. بشر في كتاب « دور الكلمة في اللغة » بالمشترك اللفظي أيضاً بناءً على التعريف الوارد عند صاحب الكتاب أولمان. والمصطلح من أصل إغريقي أيضاً يتألف من Homo بمعنى ذات أو نفس، وOnoma بمعنى لفظ، والمعنى الحرفي للمصطلح يصبح ذات اللفظ أو نفسه وواضح أن المصطلح ليس فيه إشارة إلى ناحية المعنى وإنما يستفاد منه الناحية الصوتية اللفظية التي تتحد فيها كلمتان أو أكثر، ونحن نرى أن ترجمته بالمشترك اللفظي تجاوز عن المعنى المراد عندهم، بل فيه إخضاع قوي للمصطلح حتى يؤدي ما يؤديه عندنا.

ولعل محل الخلاف بيننا وبينهم قد نشأ من طريقة التناول التي ندرس بها المشترك اللفظي فهم ينطلقون من دراسته من خلال الصورة الصوتية المنطوقة، وليس من خلال الصورة المكتوبة كما هو الشأن عند الدارسين العرب، الذين درسوا الألفاظ المشتركة من خلال محافظتها على لفظها وأصواتها مكتوبة ومنطوقة وهو ما نجده مثلاً عند ابن جني « باب في اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين في الحروف والحركات » ويمثل له بالصدى للدلالة على طائر الثأر والعطش وترجيع الصوت، وقولهم صدى مال. وهو ما يرفضه الدرس اللغوي الحديث حيث يشترط اللغويون المحدثون في المشترك اللفظي « وحدة الزمان والمكان والنطق والقسم الكلامي وتباين المعنيين كل التباين » وهذا ما لم يلتزم به لغويونا فهم لم يدرسوا المشترك في

فترة معينة بل تناولوه خلال مساحة زمنية طويلة.

وأما البقعة المكانية فهي شاسعة تضم الوطن العربي، وغني عن القول أنهم ساقوا أمثلتهم من التراث المدون، وطبعاً هذه الدراسة التاريخية كانت السبب في إيراد الكثير من المشترك.

ومما تقدم تَوضّح لدينا أن المقصود بالبحث هنا هو المشترك اللفظي، لأنه هو الذي يدخل مفردة من مفردات دلالة الألفاظ.

مجال دراسته:

يُدْرَسُ المشترك اللفظي في علم أصول الفقه، وفي علم اللغة والفارق بين الدراستين يتمثل ـ وبوضوح ـ في منهج البحث، فهو في أصول الفقه متأثر إلى حد بعيد بالمنهج الفلسفي، حيث يبدأ الأصوليون في بحوثهم بمحاولة معرفة إمكانه أو استحالته، منطلقين بعد ذلك إلى النتائج الأخرى التي تقوم على أحد هذين المبدأين.

وتأثر إلى حد غير قليل بهذا المنهج الفلسفي الأصولي اللغويون العرب القدامى حيث خلطوا بين المنهج العقلي (الأصولي) والمنهج النقلي (اللغوي)، وسوف نلمس هذا عند عرضنا للأدلة ومناقشاتها.

ويقول الدكتور حمودة في كتابه (دراسة المعنى عند الأصوليين - ٨٥): «وقد حظيت دراسة هذه الظاهرة بعناية اللغويين والأصوليين القدماء على السواء فظهرت لدى اللغويين منذ فترة مبكرة دراسات في العربية تعالج الظاهرة، مثل كتاب (الأجناس في كلام العرب) لأبي عبيد القاسم بن سلام، وكتاب (الأضداد) للأصمعي، والتضاد نوع من الاشتراك.

وتتجه عناية اللغويين ـ غالباً ـ إلى سرد الكلمات التي وقع فيها الاشتراك، وبيان معانيها، وما إذا كان الاشتراك من قبيل التضاد أم المخالفة وتتفاوت هذه الدراسات ـ فيما بينها ـ في عدد ما تستقصيه من هذه الكلمات، وقليلاً ما تعنى بتفسير الظاهرة.

وتغلب النزعة العقلية على بعض طوائف الأصوليين في تناولهم للظاهرة،

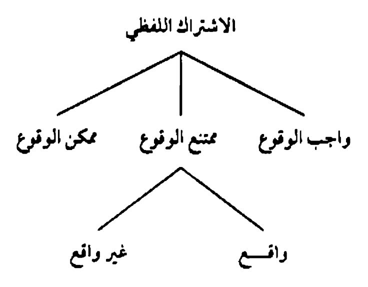
وهي نزعة نجدها في الدرس الأصولي بين حين وآخر، وإن كان الاتجاه العام يرفضها في تناول اللغة، لأنه لا مجال للعقل في اللغات ؛.

والمنهج السليم أن تدرس ظاهرة المشترك اللفظي من خلال واقعها التاريخي والاجتماعي في إطار مقارنة بين اللغات، وعلى أرضية طبيعة اللغة كلغة حيث قدرة الكلمة ومرونتها على التعبير عن معان متعددة كخاصة من خواصها الأساسية، أو لأن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية مما يلجئ إلى استخدام الاشتراك اللفظي كما يعلل الأصوليون.

وسيأتي له مزيد بيان عند دراستنا لأدلة الأقوال في المسألة والموازنة بينها.

موقف العقل منه:

أبنت في ما تقدمه أن الأصوليين نهجوا في دراساتهم للمشترك المنهج الفلسفي مبتدئين بتعرف واقعه من خلال تطبيق المبادئ الفلسفية الثلاثة المعروفة: الوجوب والامتناع والإمكان، حتى تعددت أقوالهم بتعددها، ووفق الجدول التالي:



وانطلقوا في معالجتهم لبقية موضوعاته ومفرداته من هذا.

وهذا ـ بطبيعته ـ يرجع إلى النظرة العقلية التي نفذ الأصوليون من خلالها إلى طبيعة المشترك اللفظي مجرداً من واقعه الخارجي، وإذا مسوا واقعه الخارجي فلأنه يطابق ما انتهوا إليه من خلال هذه النظرة العقلية، أو لأنه يخالف فلابد من تأويل هذا الواقع بما يطابقه أو يلتقي معه.

وجوب وقوعه:

قال الفخر الرازي في (المحصول): «وأما القائلون بالوجوب فقد احتجوا بأمرين:

الأول: أن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك.

وإنما قلنا: (إن الألفاظ متناهية) لأنها مركبة من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهي متناهٍ.

وإنما قلنا: (إن المعاني غير متناهية) لأن الأعداد أحد أنواع المعاني، وهي غير متناهية.

وأما أن المتناهي إذا وُزّع على غير المتناهي حصل الاشتراك، فهو معلوم بالضرورة.

الثاني: أن الألفاظ العامة كـ(الوجود) و (الشيء) لابد منها في اللغات.

ثم قد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته، فيكون كل شيء مخالفاً لوجود الآخر، فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك».

وقال في ردهم: «والجواب عن الأول: ـ بعد تسليم المقدمتين الباطلتين ـ أن نقول: الأمور التي يقصدها المسمون بالتسمية متناهية، فإنهم لا يشرعون في أن يسموا كل واحد من الأمور التي لا نهاية لها، فإن ذلك مما لا يخطر ببالهم، فكيف يقصدون تسميتها، بل لا يقصدون إلاّ إلى تسمية أمور متناهية، ويمكن أن يكون لكل واحد منها اسم مفرد.

وأيضاً، فكل واحد من هذه الألفاظ المتناهية، إن دل على معانٍ متناهية، لم يكن جميع الألفاظ المتناهية دالاً على معان غير متناهية، لأن المتناهي إذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهياً.

وإن دل كل واحد منها أو بعضها على معان غير متناهية فالقول به مكابرة.

وعن الثاني: أنّا لا نسلم أن الألفاظ العامة ضرورية في اللغات.

وإن سلمنا ذلك لا نسلم أن الوجود غير مشترك في المعنى.

وإن سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراك الموجودات بأسرها في حكم واحد سوى الوجود، وهو المسمى بتلك اللفظة العامة».

وخلاصة ما أفاده: أن الناس يضعون الألفاظ للمعاني التي يتعاملون معها، وهذه المعاني متناهية، فالألفاظ ـ على هذا ـ قادرة على استيعابها كما هو بيّن بالوجدان.

وأن ما مثلوا به من (الوجود) و (الشيء) هو من نوع المشترك المعنوي، فالقياس عليه قياس مع الفارق.

استحالته:

ويريد القائلون بالاستحالة ـ هنا ـ استحالة وقوع المشترك اللفظي في اللغات البشرية، أي في الواقع الخارجي.

وينقسم هؤلاء القائلون بالاستحالة إلى فريقين:

ـ فريق يقول بالاستحالة مطلقاً، أي من غير تفصيل بين مجال وآخر، فهو مستحيل الوقوع في كل لغات العالم، ومنها اللغة العربية.

وكذلك في اللغة العربية الاستحالة على نحو الإطلاق، فلا فرق بين القرآن الكريم وغيره، فكما هو مستحيل الوقوع في القرآن هو في غيره كذلك.

ـ وفريق آخر يقول باستحالته في كلام الله تعالى فقط ويمثل كلام الله عند المسلمين القرآن الكريم، منطلقين إلى هذا من مفاهيم عقلية بنيت عليها عقيدة التوحيد.

ومن القائلين باستحالة وقوعه مطلقاً أي في كل اللغات، وفي اللغة العربية في القرآن وغيره: ابن درستويه النحوي المتوفى سنة ٣٤٧هـ.

ذهب إلى هذا في كتابه (شرح فصيح ثعلب)، قال: «وإنما اللغة موضوعة

للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر، لما كان ذلك إبانة، بل تعمية وتغطية.

ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل، فيتوهم من لا يعرف العلل أن اللفظ وضع لمعنيين، والسماع في ذلك صحيح عَن العرب، وإنما يجيء من لغتين، أو لحذف واختصار في الكلام حتى اشتبه اللفظان، وخفي ذلك على السامع فتأول فيه الخطأ».

وابن درستويه ـ هنا ـ يعتمد في إحالة المشترك اللفظي على الدليل الذي ذكره الأصوليون، وهو التعمية والتغطية، أو الغموض وعدم فهم المعنى المراد للمتكلم لتردده بين معنيين أو أكثر.

وبتعبير آخر: أن المتكلم الذي يستعمل اللفظ المشترك يخل بإفهام مقصوده.

يقول صاحب الكفاية: «أحاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع».

ويقول السيد المروّج في شرحه: «إن الاشتراك ينافي حكمة الوضع، وهي التفهيم، وإبراز ما في الضمائر».

وذلك لأن الاشتراك يوجب إجمال المعنى المقصود للمتكلم وعدم دلالة اللفظ عليه، لأن نسبة الوضع إلى كل من المعنيين أو المعاني على حد سواء، فتبطل حكمة الوضع.

فمنافاة الاشتراك لحكمة الوضع توجب عدم إمكانه الوقوعي الذي أريد بالاستحالة.

ورد صاحب الكفاية مذهب الاستحالة المذكور بـ« منع الإخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة.. ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً، لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً».

وصاحب الكفاية ـ هنا ـ يريد أن يوضح أن الغموض الذي يأتي من استخدام المشترك اللفظي يمكننا رفعه باستخدام القرينة المعينة للمعنى المراد.

يضاف إليه: أن حكمة الوضع لا تنحصر بالتفهيم، فقد يكون وضع المشترك لحكمة أخرى تقتضي ذلك، وهو الإجمال عندما يتطلب الموقف الغموض لغرض معقول، ويأتي هذا في ما يعرف أدبياً بالتلاعب بالألفاظ، وهو أسلوب من أساليب الحوار، يقول أولمان في كتابه (دور الكلمة في اللغة):

«وفي كثير من الأحيان قد يؤخذ ما كان منقصة في التفاهم اللغوي العادي على أنه ميزة فيما لو نظرنا إليه من وجهة نظر مختلفة فاستغلال الغموض كخاصة من خواص الأسلوب يكاد يكون قديماً قدم الأدب نفسه، ولقد كانت للإغريق نظرية دقيقة محكمة في هذه القضايا وأمثالها وكذلك كان لشعراء التروبادور الاقليميين الذين يمثلون أول مدرسة للشعراء الغنائيين في العصور الوسطى الذين كانوا ينظمون أشعارهم باللغة الدارجة. أما أكثر صور هذا الغموض سذاجة فهو التلاعب بالألفاظ Punning. ويستطيع من شاء أن يستغل كلاً من تعدد المعنى Polyeemy والمشترك اللفظي Homonymy أي في استطاعته أن يتلاعب بالمعاني المختلفة للكلمة الواحدة، كما يتلاعب بالكلمات المختلفة المتحدة الصيغة، بالإضافة إلى استغلاله الغموض الذي يلازم ترتيب الكلمات وطرائق نظمها النحوي، ويعتمد كثير من الفكاهات والملح التي تجري على ألسنة الناس في الحياة اليومية على هذه المصادر التي تناولتها ـ كذلك ـ بحوث ذات مستويات عالية من الدقة فلقد قام الأستاذ و. إميسون W. Embson بتصنيفها وتحليلها في كتابه القيم المسمى (سبعة أنماط للغموض Seven Types of Ambiguity)، ولقد كان عصر الملكة اليزابيث أزهى عصور استغلال التلاعب بالألفاظ في الأدب الإنجليزي[٢١].

(٢١) قد تعد التورية في البلاغة العربية نمطاً راقياً من أنماط التلاعب بالكلمات على الوجهين اللذين أشار إليهما المؤلف، وهما التلاعب بالمعاني المختلفة للكلمة الواحدة والتلاعب بالكلمات المختلفة المتحدة الصيغة، وقد يكون من النوع الأول ما حدث بين الحجاج وأحد خصومه، إذ قال له موعداً: لأحملنك على الأدهم (يريد القيد) فقال الرجل: مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب (يريد الفرس) فقال الحجاج: ويلك إنه لحديد، فرد الرجل: لأن يكون حديداً خير من أن يكون بليداً.

ومن النوع الثاني نذكر المثالين التاليين:

يا سيداً حاز لطفاً له البرايا عبيد
أنت الحسين ولكن جفاك فينا يزيد

فيزيد من المشترك اللفظي، إذ قد يكون معناها هنا يزيد بن معاوية وقد يكون معناها يزداد =

وذهب المعتزلة إلى القول باستحالة وقوع المشترك اللفظي في القرآن الكريم، منطلقين إلى هذا من الاعتقاد بوجوب نفي العبث في أفعال الله تعالى لأنه منزه عن ذلك.

ويقرر الفخر الرازي في (المحصول) دليلهم على ذلك فيقول: «واحتج المانع: بأن ذلك اللفظ إما أن يكون المراد منه حصول الفهم أو لا يكون.

والثاني عبث.

والأول لا يخلو إما أن يكون المراد منه حصول الفهم بدون بيان المقصود، أو مع بيانه.

والأول تكليف ما لا يطاق.

والثاني لا يخلو إما أن يكون البيان مذكوراً معه أو لا يكون، فإن كان الأول كان تطويلاً من غير فائدة، وهو سفه وعبث.

وإن كان الثاني أمكن أن لا يصل البيان إلى المكلف، فحينئذٍ يبقى الخطاب مجهولاً».

ويقرره صاحب الكفاية بأنه يلزم منه «التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن، والإجمال في المقال لولا الاتكال عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى وجل شأنه».

ثم يرده (أعني صاحب الكفاية) بأن استعمال المشترك مع القرينة المعينة لا يلزم منه التطويل، إذ ربما كان الاتكال على القرينة لغرض آخر غير تعيين مراد المتكلم.

= ومن هذا القبيل كذلك قوله:

نظرت إليها والسواك قد ارتوى	بريق علية للطرف مني باكي
تحدره من فوق در منضـــد	سنـاه لأنوار البروق يحاكي
فقلت وقلبي قد تقطـع غيرة	أيا ليتني قد كنت عود أراك
فقالت أما ترضى السواك؟ أجبتها	وحقك ما لي حاجة بسواك

فسواك قد يكون معناها «غيرك» أو «السواك» المعروف (المترجم).

كما يمنع أن يكون الإجمال عند عدم الاتكال على القرينة غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه تعالى، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

ورأيي أن الرد الأقرب إلى طبيعة الموضوع هو: أن القرآن الكريم استعمل الاشتراك لأنه موجود في لغة العرب يمارسونه في كلامهم ويفهمون مقصود المتكلم به في حواراتهم وخطاباتهم.

وشاهد هذا من المشترك القرآني قوله تعالى (والليل إذا عسعس).

فإن الفعل (عسعس) مشترك بين الإقبال والإدبار، والعرب يستعملونه في لغتهم في المعنيين المذكورين ويفهمون مراد المتكلم بمعونة القرينة.

ففي (البحر المحيط): «قال الفراء: عسعس الليل وعسس: إذا لم يبق منه إلاّ القليل.

وقال الخليل: عسعس الليل: أقبل وأدبر.

قال المبرد: هو من الأضداد.

وقال علقمة بن قرط:

حتى إذا الصبح له تنفسا وانجاب عنها ليلها وعسعسا»

وفي (لسان العرب): «كان أبو عبيدة يقول: عسعس الليل: أقبل، وعسعس: أدبر، وأنشد:

* مدرعات الليل لما عسعسا *

أي أقبل»، بقرينة (مدرعات) أي متخذات من الليل درعاً يتقين بظلمته ولأنه مستعمل في لغة العرب مع القرينة لا يعتبر هذا تطويلاً لأن القرينة هنا كالجزء، بسبب إلفة الاستعمال.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء القائلين باستحالة المشترك في القرآن فقط

يتأولون وجود هذه الألفاظ التي يسميها الآخرون بالمشترك، يتأولونها بالحقيقة والمجاز دفعاً لمحذور نسبة القبح أو العبث إلى الله تعالى.

وقد يلاحظ عليهم: أنه لا يوجد في البين ما يميز المعنى الحقيقي للفظ المشترك من غيره من المعاني المجازية المشاركة له.

وعليه: فأي معنى هو الحقيقة؟

لا دليل في البين يقوم بدور التمييز بين المعاني وتعيين المعنى الحقيقي من بينها.

يضاف إليه: إنهم بهذا التأويل وقعوا في المشكلة التي فروا منها وهي أن المجاز ـ أيضاً ـ يفتقر إلى القرينة في استعماله، ألا يعد هذا تطويلاً بلا طائل على رأيهم، وإذا استعمل من غير قرينة فانه يؤدي إلى الإجمال أيضاً، أليس هذا هو الإشكال الذي أشكلوا به على استعمال المشترك؟؟

إمكانه:

يريد الأصوليون بهذا العنوان ما يقابل الاستحالة العقلية، أي هل يمكن عقلاً أن يقع المشترك اللفظي في اللغة؟

استدلوا للإمكان بأدلة، منها:

ـ ما استدل به صاحب المحصول لإمكان الاشتراك، وذلك من طريقين، هما:

أ ـ إذا كان الواضع للفظ في أكثر من معنى واحداً، فأقصى ما يؤخذ عليه: أن الاستعمال للفظ المشترك قد يوجب الإجمال والغموض، وهذا المأخذ غير وارد لأن «المواضعة تابعة لأغراض المتكلم، وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الإجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة، كما روي عن أبي بكر ﵁ أنه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار، من هو؟ فقال: «رجل يهديني السبيل»، ولأنه ربما لا يكون المتكلم واثقاً بصحة الشيء على التعيين، إلا

أنه يكون واثقاً بصحة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب، ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك، فإن أي معنى يصح فله أن يقول: إنه كان مرادي ».

ب ـ وإذا كان الواضع متعدداً، كأن تضع قبيلة لفظاً لمعنى وتضع قبيلة أخرى اللفظ نفسه لمعنى آخر « ثم يشيع الوضعان ويخفى كونه موضوعاً للمعنيين من جهة القبيلتين »، فلا يرد الإشكال باستلزام الاشتراك الإجمال لأن الواقع بعد استعمال اللفظ في المعنيين مفهوم، حيث يستعمل اللفظ في هذا المعنى إتباعاً لقبيلة، وفي المعنى الآخر اتباعاً للأخرى، ولا محذور في هذا من حيث الوضع.

إمكانه مع عدم وقوعه:

إن القائلين بعدم الوقوع هنا قالوا بأن ما ظاهره الاشتراك فإنه ـ في واقعه ـ من نوع الحقيقة والمجاز.

قال صاحب المحصول: « وأما الوقوع فمن الناس من قال: إن كل ما يظن مشتركاً فهو: إما أن يكون متواطئاً أو يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، كالعين، فإنه وضع أولاً للجارحة المخصوصة ثم نقل إلى الدينار، لأنه في الغرة والصفاء كتلك الجارحة، وإلى الشمس لأنها في الصفاء والضياء كتلك الجارحة، وإلى الماء لوجود المعنيين فيه.

وعندنا: أن كل ذلك ممكن، والأغلب على الظن وقوع المشترك.

والدليل عليه: أنّا إذا سمعنا (القرء) لم نفهم أحد المعنيين من غير تعيين، بل يبقى الذهن متردداً، ولو كان اللفظ متواطئاً، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، لما كان كذلك.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يقال: كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، ثم خفي ذلك؟.

قلت: أحكام اللغات لا تنتهي إلى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة، وما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقة فيهما الآن، وهو المقصود، والله أعلم ».

إمكانه مع وقوعه:

ومن القائلين به صاحب الكفاية، واستدل له بالنقل والتبادر وعدم صحة السلب.

ويريد بالنقل: «إن أهل اللغة نقلوا الاشتراك في جملة من الألفاظ كـ(القرء) للطهر والحيض، و(المولى) للسيد والعبد، و(العين) للباكية والجارية وغيرهما، و(البيع) و(الشراء) لفعل الموجب والقابل، إلى غير ذلك من الألفاظ المذكورة في الكتب اللغوية، وكما يكون نقل اللغويين متبعاً في الألفاظ المتحدة المعاني، كذلك في الألفاظ المتعددة المعاني»[٢٢].

ويريد بالتبادر: تبادر وانسباق المعنيين أو المعاني إلى الذهن من اللفظ عند سماعه أو قراءته، فإنه يدل على أن اللفظ موضوع لذينك المعنيين أو تلك المعاني.

وبعدم صحة السلب: «إنه لا يصح سلب المعنيين أو المعاني عن اللفظ، فلا يصح أن يقال: الذهب والفضة ليسا بعين، أو الطهر والحيض ليسا بقرء»[٢٣] وهكذا.

والتبادر وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة، أي إنهما يعنيان أن اللفظ المشترك يدل على معانيه على نحو الحقيقة، وهو معنى الاشتراك.

عوامل وقوعه:

ذكر الرازي عاملين لوجود المشترك اللفظي في اللغات، هما: «السبب الأكثري: هو أن تضع كل واحدة من القبيلتين تلك اللفظة لمسمى آخر، ثم يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك».

«والأقلي: هو أن يضعه واضع واحد لمعنيين ليكون المتكلم متمكناً من التكلم بالمجمل، وقد سبق ـ في الفصل السالف ـ أن المتكلم بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم».

---

(٢٢) منتهى الدراية ١/ ١٧٠.

(٢٣) م . ن.

ومثال الأول ما جاء في (المزهر ١/ ٣٨١): «قال في (الغريب المصنف):

قال أبو زيد: الألَفَتُ في كلام قيس: الأحمق، والألفت في كلام تميم: الأعسر.

وقال الأصمعي: السليط عند عامة العرب: الزيت، وعند أهل اليمن: دهن السمسم».

ومثال الثاني: ما نقله السيوطي في (المزهر) ـ أيضاً ـ عن كتاب (الملاحن) لابن دريد.. ومنه:

«قال ابن دريد: تقول: (والله ما سألت فلاناً في حاجة قط)، والحاجة: ضرب من الشجر له شوك، والجمع حاج.

و(ما رأيته) أي ما ضربت رئته.

و(لا كلمته) أي ما جرحته.

و(لا أعلمته) أي ما جعلته أعلم، أي ما شققت شفته العليا».

أما اللغويون المحدثون فقد ذكروا من عوامل وقوع المشترك اللفظي ما يلي:

١ـ اختلاف اللهجات:

كان العرب قديماً يسمون اللغة لساناً Tongue ولغة Language، ويسمون اللهجة Dialect لغة.

أما اليوم فيفرق علماء اللغة العرب بينهما حيث يطلقون اللغة على اللسان فقط، ويطلقون على ما كان يعرف قديماً باللغة داخل اللسان كلغة قريش ولغة تميم لهجة Dialect.

ومرّ أن الأصوليين أشاروا إلى هذا العامل حيث نقلنا قول الرازي، وأمثلته من كتاب المزهر للسيوطي.

٢ـ التغير الدلالي:

ويتمثل هذا التغير أكثر ما يتمثل في الحقيقة والمجاز حيث يوضع اللفظ لمعنى

ويستعمل فيه على نحو الحقيقة، ثم يستعمل في معنى آخر على نحو المجاز، ويشتهر استعماله في المجاز إلى المستوى الذي يستغني فيه عن القرينة، ويشيع استعماله في المجاز إلى المستوى الذي تنسى معه مجازيته فيتحول إلى حقيقة، ويتحول معه اللفظ إلى مشترك بينهما.

ومن التغير الدلالي «ما ينتج عن قصد في مصطلحات العلوم، وفي مصطلحات الشرع، حيث يكتسب اللفظ في البيئة الخاصة مدلولاً مغايراً عن أصل مدلوله اللغوي وإن كان متصلاً به بسبب.

بيد أن هذا المدلول الأخير قد يصبح أكثر شيوعاً واستعمالاً، كما هو ملاحظ في مصطلحات الشرع، ولذلك سماها الأصوليون بالحقيقة الشرعية»[٢٤].

٣ـ التغير الصوتي:

وذلك بأن يتطور الصوت في الكلمة «بحيث يتحد مع لفظ آخر يختلف عنه في معناه أو مدلوله، أي أن الكلمتين في أصل وضعهما مختلفتان صوتاً ومعنى، وحصل لأحدهما تطور وتغير في صوتها جعلها تماثل الأخرى في صوتها وتختلف عنها في معناها، فرويت لنا متحدة الصوت مختلفة المعنى، يقول أولمان: (والمشترك اللفظي ينشأ عن اتفاق كلمتين مستقلتين أو أكثر في الصيغة اتفاقاً بطريق الصدفة مثل صيغة Sound في اللغة الإنجليزية، وأقل ما تمثل أربع كلمات، فهذه الكلمات الأربع بعد أن اشتقت من أصول مختلفة أخذت تتقارب بعضها من بعض في الصيغة حتى اتحدت وتماثلت، فكلمة Sound بمعنى (صحيح البدن) متطورة عن كلمة جرمانية قديمة، وأما بمعنى (صوت) فترجع إلى الفرنسية Son وحرف (d) ما هو إلا تطور متأخر الحدوث.

وتعني (سبر الغور) امتداداً للفعل الفرنسي Sonder، وقد تعني (مضيق الماء) فعن الفرنسية Sound التي تحمل المعنى نفسه بالإضافة إلى وجودها في لغات جرمانية قديمة)...»[٢٥].

---

(٢٤) دراسة المعنى عند الأصوليين / ٨٧ - ٨٨ .

(٢٥) الدلالة اللغوية عند العرب ١١٩. وانظر: دور الكلمة في اللغة ١٢٧.

«ومن هذا القبيل التشابه الصوتي بين كلمتي Pen (قلم)، وPin (دبوس)، أدى إلى الاشتراك اللفظي بينهما على ما يحكيه ستر تفنت في كتابه (مقدمة في علم اللغة)، حيث يقول: (في الولايات المتحدة en أصبحت تلفظ مثل in، ومن جراء ذلك صارت كلمتا Pen وPin مشتركين لفظيين، حتى أن طالبة في السابعة طلبت من مدرستها أن تعطيها قلماً Pen ولكنها نطقت الكلمة بلفظ Pin (دبوس) فبحثت لها المدرّسة عن دبوس، وأعطته إياها، ولكن الطالبة قالت لمدرّستها: إنها تريد دبوساً يكتب، ونشأ سوء الفهم، لأن المدرّسة تتكلم بلهجة تفرق بين Pin وPen).

وهكذا أدى التشابه الصوتي في نطق Pen وPin عند الطالبة إلى عدم التفريق بينهما إلاّ بإضافة كلمة أخرى»[٢٦].

٤ـ التشابه في الصورة:

ويأتي هذا عن طريق ما نسميه في لغتنا العربية بـ(التعريب)، وهو أن تنقل كلمة من لغة إلى لغة أخرى بلفظها ومعناها، وفي اللغة المنقول إليها توجد نفس اللفظة إلاّ أنها تدل على معنى آخر غير المعنى الذي تدل عليه اللفظة في اللغة الأخرى، وتستعمل اللفظة في المعنيين فيتولد من هذا الاستعمال اشتراك لفظي بينهما.

يقول الدكتور أنيس (في اللهجات العربية): «وهنا نرى كلمتين متحدتين في الصورة، مختلفتين في المعنى، ولكن كلاً منهما ينتمي في الأصل إلى لغة مستقلة.

ومثّل هذا النوع من الكلمات نادر وهو وليد المصادفة، ولكنه قد يولد لنا المشترك اللفظي»[٢٧].

ومثل له بكلمة (البرج) فإنها في اللغة العربية بمعنى الجميل الحسن الوجه، وفي اللغة اليونانية بمعنى الحصن، وحين انتقلت هذه الكلمة من اليونانية إلى العربية حملت معها معناها اليوناني فإضافة العرب لمعاني كلمة (البرج) عندهم.

وبكلمة Race فإنها في اللغة الإنجليزية بمعنى سباق انتقل إليها من الجرمانية،

---

(٢٦) م. ن، وانظر: An Introduction to Linguitic science: P. 127..

(٢٧) ص ١٩٦.

وبمعنى جنس انتقل إليها من اللاتينية.

كيف تكتسب الكلمة أكثر من معنى:

يقول أولمان في كتابه (دور الكلمة في اللغة): «هناك طريقتان رئيستان تتبعهما الكلمات في اكتساب معانيها المتعددة:

- الطريقة الأولى منهما يمكن توضيحها بالكلمة الإنجليزية Operation (عملية) خير توضيح.

هذه الطريقة تبدأ بمجرد حدوث التغيير في تطبيق الكلمات واستعمالها، ثم يعقب ذلك شعور المتكلمين بالحاجة إلى الاختصار في المواقف والسياقات التي يكثر فيها تكرار الكلمة تكراراً ملحوظاً. ومن ثم يكتفون باستعمالها وحدها (أي من غير قرينة) للدلالة على ما يريدون التعبير عنه.

إنه ليس من الضروري ـ مثلاً ـ بل لعله مما يوجب التندر أن تنص وأنت في مستشفى على أن العملية المشار إليها في الحديث عملية جراحية، وإنها ليست عملية استراتيجية أو صفقة تجارية في سوق الأوراق المالية.

فإذا ما تبلورت الكلمة وتحدد معناها الجديد في البيئة الفنية الخاصة، كان لابد لها في الوقت المناسب من أن توسع في حدود دائرتها الاجتماعية الخاصة، حتى تصبح مقررة ثابتة في الاستعمال اللغوي العام.

- ويقابل هذا الطريق التدريجي البطيء إلى تعدد المعنى طريق آخر قصير يتحقق في الاستعمال المجازي، فالاستعمال ـ مثلا ـ في نحو Crane وظيفتها إلحاق مدلول جديد بمدلول قديم عن طريق العلاقة المباشرة بين المدلولين، غير أن السمات المشتركة فقط هي التي يدركها المتكلم حين يتم الانتقال من المعنى القديم إلى المعنى الجديد والمعتاد أن يعيش المعنى القديم جنباً إلى جنب مع المعنى الجديد، فالطير المسمى Crane سوف يظل يدعى بهذا الاسم، بالرغم من أن اللفظ نفسه قد أطلق على تلك الآلة المعهودة التي تستعمل في رفع الأحمال الثقيلة.

ولقد ظهرت في كثير من اللغات الأوروبية استعارات تشبه مثالنا المذكور.

وهذا يدل على أن الانتقال من معنى إلى آخر قد لا يكون ذاتياً أو تلقائياً في

جميع الحالات، وإنما قد يكون راجعاً إلى التأثر بالصور أو النماذج الأجنبية»[٢٨].

التعامل مع المشترك فقهيًا:

تكرر أن أصول الفقه هو منهج الفقه أي العلم الذي يضيء أمام الفقيه الطرق التي ينفذ منها إلى فهم النص الشرعي وكيفية استفادة الحكم الشرعي منه.

وقد يشتمل النص الشرعي على لفظ مشترك أو ألفاظ مشتركة، فكيف يتعامل معها الفقيه ليفيد منها الحكم الشرعي؟

لا يختلف موقف الفقيه في تعامله مع المشترك اللفظي عن تعامل الآخرين من أبناء اللغة.

ويتلخص في لزوم اعتماد الفقيه على القرينة المعينة للمعنى المقصود، فوظيفة الفقيه ـ هنا ـ الفحص عن القرينة مقامية أو مقالية.

ولكن على الفقيه أن يفحص عن القرينة أولاً في النصوص الأخرى التي لها علاقة بالنص المشتمل على اللفظ المشترك، أو في ما يلابس النص من حوادث تاريخية أو ما شاكلها.

يقول الدكتور حمودة: «إذا كان الاشتراك واقعاً في اللغة ـ كما تبين ـ وواقعاً في النصوص الشرعية، فكيف يحدد الأصوليون دلالته؟

بعبارة أخرى: ما حكمه؟

إن الألفاظ ـ عند الأصوليين ـ ينبغي أن تكون محددة الدلالة، لأن المقصد من التشريع هو العمل بما يدل عليه اللفظ، والمشترك لا يدل على أحد معنييه أو معانيه إلاّ إذا كان مصحوباً بقرينة تبينه، سواء كانت القرينة لفظية أو حالية.

ومن ثم فإن تحديد أحد المعنيين أو المعاني يتوقف على هذه القرائن»[٢٩].

ومن أمثلة التعامل مع المشترك فقهياً ما جاء في كتاب (كنز العرفان في فقه القرآن - ١/ ٦٧):

---

(٢٨) ص١١٥ - ١١٦.

(٢٩) دراسة المعنى عند الأصوليين ٩٢.

ـ « والدلوك: الزوال، نص عليه الجوهري، من الدلك لأن الناظر إليها يدلك عينيه ليدفع شعاعها.

وقيل: الغروب، وتمسك بقول الشاعر:

هذا مقام قدمي رباحِ دبّب حتى دلكت براحِ

و(براح) علم للشمس كقطام وحذام لمرأتين[٣٠].

والحق: أنه لا دلالة فيه على المدعّى لاحتمال إرادة زوالها، وكذا على الرواية الأخرى (غدوة حتى دلكت براح).

وعلى تقدير الدلالة لا ينافي كونه بمعنى الزوال لاحتمال الاشتراك ».

ـ وفي المصدر نفسه ٢/ ١٣٣: «والحق أن النكاح لغة هو الوطء، ويقال على العقد فقيل: مشترك بينهما، وقيل: حقيقة في الوطء مجاز في العقد، وهو أولى إذ المجاز خير من الاشتراك عند الأكثر».

أثر المشترك في اختلاف الفقهاء:

لنأخذ ـ هنا ـ مثالاً لذلك عدة المطلقة واستفادتها من الآية الكريمة (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء).

والمشترك كلمة (قروء) جمع (قرء) وهو مشترك لفظي بين الطهر والحيض.

ودل على أنه مشترك:

١ ـ الاستعمال اللغوي الاجتماعي:

فمن استعمال القرء بمعنى الطهر قول الأعشى:

وفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائكا
مورثة مالاً وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قُرُوْءِ نسائكا

---

(٣٠) و(رباح) اسم المتغزل بها، وكان الشاعر ينظر إلى أثر قدميها حتى دلكت الشمس فلم يستطع رؤية الأثر لدخول الظلام فـ(دلكت) - هنا - بمعنى غربت.

أي لما ضاع من طهر نسائك لغيبتك عنهن فلم تغشهن لشغلك بالغزو فأبدلت من ذلك هذا المال وهذه الرفعة.

وقال ابن منظور في (اللسان) معلقاً عليه: «فالقروء ـ هنا ـ الأطهار لا الحيض، لأن النساء إنما يؤتين في أطهارهن لا في حيضهن، فإنما ضاع بغيبته عنهن اطهارهن».

ومن استعماله بمعنى الحيض قول الآخر:

يا رب ذي ضغن على فارض   يرى له قُرْءٌ كقُرْءِ الحائض

يقول: رب رجل حاقد راكب على حيوان مسن طعنته فكان له دم كدم الحائض.

وفي الحديث: (دعي الصلاة أيام أقرائك) أي أيام حيضك.

٢ ـ النقل اللغوي المعجمي:

ففي كتاب (الأضداد) لابن الأنباري: «والقرء: حرف من الأضداد، يقال القرء للطهر وهو مذهب أهل الحجاز، والقرء للحيض وهو مذهب أهل العراق».

يعني بالمذهب ـ هنا المذهب الفقهي لا اللغوي، وسيأتي.

وفي (لسان العرب): «والقَرْء والقُرْء: الحيض والطهر: ضدّ.

وذلك أن القرء الوقت فقد يكون للحيض والطهر».

وفيه أيضاً: «(قال) أبو عبيد: الإقراء: الحيض، والإقراء: الأطهار، وقد أقرأت المرأة في الأمرين جميعاً، وأصله من دنو وقت الشيء.

قال الشافعي رحمه الله: القرء اسم للوقت، فلما كان الحيض يجيء لوقت، والطهر يجيء لوقت، جاز أن يكون الإقراء حيضاً وأطهاراً».

وفيه أيضاً: «قال ابن الأثير: قد تكررت هذه اللفظة في الحديث مفردة

ومجموعة، فالمفردة بفتح القاف، وتجمع على أقراء وقروء:

وهو من الأضداد: يقع على الطهر، وإليه ذهب الشافعي وأهل الحجاز، ويقع على الحيض، وإليه ذهب أبو حنيفة وأهل العراق.

والأصل في القرء الوقت المعلوم، ولذلك وقع على الضدين، لأن لكل منهما وقتاً.

وأقرأت المرأة إذا طهرت وإذا حاضت».

وفيه أيضاً: «وقال أبو إسحاق النحوي: الذي عندي في حقيقة هذا أن القرء في اللغة الجمع، وان قولهم: (قريت الماء في الحوض) ـ وإن كان قد أُلزم الياءَ ـ فهو جمعت، و(قرأت القرآن) لفظت به مجموعاً، و(القرد يقري) أي يجمع ما يأكل في فيه، فإنما القرء اجتماع الدم في الرحم، وذلك إنما يكون في الطهر».

وإلى هنا نكون قد تبينا الآتي:

١ـ أن القرء في اللغة الاجتماعية يستعمل في الطهر ويستعمل في الحيض، ولهذا صار مشتركاً.

٢ـ أن أصل القرء في اجتهاد اللغويين: الوقت عند بعضهم، والجمع عند آخرين.

فإذا كان أصله الوقت جاز أن يسمى به الحيض فيقال له قرء لأنه يجيء في وقت، وجاز أن يسمى به الطهر فيقال له قرء لأنه يجيء في وقت.

وإذا كان أصله الجمع يتعين أن يكون للطهر لأنه في الطهر يتجمع الدم في الرحم ولا يخرج.

ومنشأ الاختلاف بين الفقهاء في المسألة جاء من الآتي:

فمن أخذ من الفقهاء بالرأي القائل إن أصل القرء هو الجمع قال هو للطهر، فعدة المطلقة تحتسب بالطهر لا بالحيض.

ومن أخذ بالرأي القائل إن أصله الوقت ثبت عنده اشتراكه فلابد له من

أن يفتش عن القرينة ليعيّن المراد منه، ومن أقوى هذه القرائن الحديث النبوي « دعي الصلاة أيام أقرائك » لأن على المرأة أن تترك الصلاة أيام حيضها وهو متفق عليه فيكون معنى الإقراء الحيض، فيحمل في الآية الكريمة على الحيض بقرينة الحديث.

وقد يشكل ـ هنا ـ بأن القرء من خلال النقل اللغوي المشير إلى أصله فيه والتدليل على ذلك بالاستعمال اللغوي الاجتماعي أنه مشترك لفظي أيضاً بين معنى الوقت ومعنى الجمع، فحمله على أحدهما اعتماداً على قول اللغويين لا يثبت أن أصله واحد من المعنيين المذكورين لأن قول اللغويين المذكور اجتهاد منهم لمعرفة الأصل في استعماله، واجتهاد اللغويين ليس بحجة إلاّ مع تبني الفقيه له وذلك لا يتأتى إلاّ إذا أثبت رأيه بدليل ناهض بالإثبات وأبطل القول الآخر بدليل قادر على الإبطال، واللغوي في طريقة اجتهاده يثبت فقط ولا يبطل والمعتمد ـ هنا ـ النقل عن العرب فقط.

ولأن النقل يروي الاستعمالين معاً فإنه يدل على أنه مشترك لفظي بينهما.

وعليه لابد من التماس قرينة أخرى لتعيين المراد.

التضاد

تطلق كلمة (الضد) في اللغة العربية على مثل الشيء ونظيره، كما تطلق على خلافه ومنافيه.

وتطلق في اصطلاح علماء اللغويات على الشيء وخلافه، وعبروا عن الشيء وخلافه بالضدين.

واستعمال اللفظ الواحد في المعنيين المتضادين أو الضدين ظاهرة لغوية عامة، فلم تنفرد بها اللغة العربية.

ومن شواهد عمومها ما ذكره أولمان في كتابه (دور الكلمة في اللغة) وهي:

ـ كلمة Altrus فإنها تستعمل في اللغة اللاتينية للمرتفع والمنخفض.

ـ كلمة Sacer تستعمل في اللاتينية أيضاً للمقدس والملعون، وكذلك هي في اللغة الفرنسية الحديثة.

ـ كلمة Biassed تستعمل في اللغة الانجليزية للمقدس والملعون.

ومن شواهد التضاد في لغتنا العربية:

ـ كلمة (القرء)، قال الأصمعي: القرء عند أهل الحجاز الطهر، وعند أهل العراق الحيض.

وتقدم الحديث فيها مفصلاً في موضوع المشترك اللفظي.

ـ كلمة (الجَلَل): تستعمل للأمر العظيم والأمر الهين، يقال: (قد جلت مصيبتهم) أي عظمت، وقال لبيد:

كل شيء ما خلا الموت جللْ　　والفتى يسعى ويلهيه الأملْ

أي هين، وقال امرؤ القيس حين قتل أبوه:

بقتل بني أسد ربَّهم　　ألا كل شيء سواه جلل

أي هين.

ـ كلمة (أَسَرَّ)، يقال: (أسررتُ الحديثَ) بمعنى كتمته، ويقال: (أسررتُ الحديثَ) بمعنى أظهرته، ومنه قوله تعالى: (وأسروا الندامة لما رأوا العذاب) أي أظهروها، وقول الفرزدق:

فلما رأى الحجاج جرَّد سيفه　　أسرّ الحروري الذي كان أضمرا

أي أظهر.

ـ كلمة (أخفى)، يقال: (أخفيتُ الشيءَ) كتمته، و(أخفيته) أظهرته، ومنه قوله تعالى: (إن الساعة آتية أكاد أخفيها) أي أظهرها.

ـ كلمة (مولى) فإنها تطلق على المنعِم والمنعَم له، وعلى السيد والعبد.

ـ كلمة (باع) فإنها تستعمل بمعنى اشترى، كما تستعمل بمعناها المعروف.

ـ كلمة (شرى) فإنها تستعمل بمعنى باع، كما تستعمل بمعناها المعروف.

وقد ألف في الأضداد غير واحد من علماء اللغة العرب، منهم: الأنباري والأصمعي والسجستاني وابن السكيت وغيرهم.

والتضاد نوع من الاشتراك اللفظي، قال السيوطي في (المزهر ١/ ٣٨٧): «قال أِلكيا في تعليقه: المشترك يقع على شيئين ضدين، وعلى مختلفين غير ضدين.

فما يقع على ضدين كالجون وجلل، وما يقع على مختلفين غير ضدين كالعين».

فما قيل في المشترك اللفظي يقال فيه، أمثال إنكار ابن درستويه فإنه قال في (شرح الفصيح): «النوء: الارتفاع بمشقة وثقل، ومنه قيل للكوكب قد ناء، إذا طلع، وزعم قوم من اللغويين أن النوء السقوط أيضاً، وأنه من الأضداد، وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا في إبطال الأضداد»[٣١].

وحجة المنكرين ـ هنا ـ هي حجتهم في إنكار المشترك اللفظي لأن الأضداد من المشترك اللفظي، فهي، أيضاً ـ توقع في اللبس والإبهام، أو التعمية والتغطية.

قال السيوطي في (المزهر ١/ ٣٩٧): «قال أبو بكر بن الأنباري في أول كتابه (الأضداد): هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مؤدياً عن معنيين مختلفين، ويظن أهل البدع والزيغ والازدراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم وقلة بلاغتهم وكثرة الالتباس في محاوراتهم عند اتصال مخاطباتهم، فيسألون عن ذلك، ويحتجون بأن الاسم منبئ على المعنى الذي تحته، ودال عليه، وموضح تأويله، فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يعرف المخاطَب أيهما أراد المخاطِب (أي المتكلم)، وبطل بذلك معنى تعليق الاسم على هذا المسمى».

ثم يذكر ابن الأنباري وجوهاً في الجواب أهمها: «أن كلام العرب يصحح بعضه بعضاً، ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلاّ باستيفائه واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة الواحدة على المعنيين المتضادين لأنها تتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، فلا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلاّ معنى واحد».

---

(٣١) عن المزهر ١/ ٣٩٥ - ٣٩٦.

الحقيقة والمجاز

تغيير المعنى:

تكتسب دراسة الحقيقة والمجاز أهميتها في بحوثنا الأصولية من أنها تشكل ظاهرة مهمة من ظواهر ما يعرف في علم الدلالة بـ(تغير المعنى).

وهي بهذا ترتبط بموضوع الدلالة أو دلالة الألفاظ ارتباطاً مباشراً. ومن أوائل من تناول الحقيقة والمجاز بالدرس والبحث هم الفلاسفة الإغريق.

ومن أقدم ما وصل إلينا من دراساتهم هي بحوث أرسطو في كتابيه (الخطابة) و(الشعر).

وقد بدأت دراسة تغير المعنى في الحقل النحوي أولاً، وكان هذا عند الغرب، وعند العرب، فقد ولدت هذه الدراسات عند النحويين العرب في بحوث سيبويه في (الكتاب)، ثم وعلى يدي عبد القاهر الجرجاني وزملائه انتقلت من النحو إلى البلاغة.

ويقول العالم الدلالي الفرنسي بيار غيرو Pierre Guiraud في كتابه (علم الدلالة La Sémantigue) ـ ترجمة انطوان أبو زيد في ص ٥٧ـ: من الفصل الثالث (تبدلات المعنى وأشكالها): «حدد النحويون منذ القدم تبدلات المعنى ووصفوها، وقد شكلت دراساتهم هذه جزءاً مهماً من البلاغة.

إن تبدلات المعنى أو النظائر هي (صور الكلمات)، وتشكل هذه الصور مع غيرها صورَ الأداء، والإنشاء، والتفكير، ومناهج أسلوب، ـ أي طرائق أكثر

احتفالاً بالرسم وأكثر حيوية، وأقدر على التكلم ـ وهذا يتوافق مع ما كنّا دعوناه حتى الآن (القيم التعبيرية).

وقد لقيت نظرية البدائل التي ترقى إلى عهد (أرسطو) تحولاً هاماً في العصر الإسكندري واللاتيني، فسمّى النحويون هذه النظائر أربعة عشر نوعاً: الاستعارة، المجاز المرسل، الكناية، الاستعارة المجردة، المحاكاة الصوتية، النعت، المجاز، اللغز والتهكم المنقسمين إلى مقاطع جُملية صغيرة، المبالغة وتقديم الكلام أو تأخيره.

والثابت أن التردد لازم علماء النحو واللغة على امتداد التاريخ حين واجهوا مسائل التعريف، والتصنيف، والتسمية، هذه المسائل التي ما برحت عالقة منذ ما أنشأ القروسطيون[٣٢] بلاغتهم.

وقد رأى أولو علم الدلالة أمثال: (دار مستتر) و (بريل) في المجاز المرسل، والاستعارة المجردة، والاستعارة، النماذج الأساسية لتبدلات المعنى، وقد ظلت الاستعارة، وستبقى موضوع دراسات لا متناهية.

إن كلمات من مثل: استعارة، تهكم، مبالغة، وتورية، هي مفاهيم وعبارات شائعة.

على أن تحليلات مستجدة كالتي باشرها (ستيرن) أو (أولمان) والتي ترتكز تعريفاتها وتصنيفاتها إلى مقاييس جديدة تكاد تحتفظ بالنظائر الرئيسية التي لدى الأقدمين في إطار تبيانات علماء الدلالة الخاصة بهم. في حين لا يسع تقدمات التحليل الدلالي أن تضع في الاعتبار القيمة العلومية الزهيدة التي تمتلكها النظائر القديمة، وأن تدعو بالتالي إلى تصنيفات أخرى».

كيفية تغيير المعنى:

أما ماذا يراد بتغيير المعنى، وكيف يتم ذلك؟ فيقول أولمان في (دور الكلمة) تحت عنوان (كيفية تغيير المعنى): «حاول رجال القواعد (النحويون) وعلماء البلاغة جاهدين منذ أرسطو أن يخضعوا تغيرات المعنى لشيء من التنظيم والتقعيد، غير أنهم حصروا جهودهم لقرون طويلة في تصنيف (المجازات) أو ما يعرف

(٣٢) القروسطيون: نسبة إلى القرون الوسطى.

بأنماط انتقال المعاني من مجال إلى آخر لأسباب جمالية أو أسلوبية، فلم تكن هناك حتى نهاية القرن الماضي أية محاولة لتنظيم البحث في عمليات انتقال المعاني خالية من مضموناتها الأدبية، ولقد ظهرت منذ ذاك الوقت نظم كثيرة متداخلة متشابكة، فبعض العلماء ـ أمثال الأستاذ ج. ستيرن G. Stern ـ يفضلون ترك الحقائق تتكلم عن نفسها، (فقد) اختبر ستيرن عدداً ضخماً من تغيرات المعنى في اللغة الإنجليزية، ثم قام بتصنيفها إلى أنواع مختلفة بقدر ما سمحت به المادة التي ظفر بها، وتوصل بذلك إلى سبعة نماذج رئيسية لتغير المعنى بالإضافة إلى أنواع أخرى فرعية، ولكن معظم الثقات من الدارسين كان همهم البحث عن مبادئ عامة يبنون عليها نظام التقسيم: مبادئ لا تساعد على وضع التغيرات في نظم متسقة فحسب، بل تعين كذلك على الفهم الجيد السليم، ومن أوفق الخطط المختلفة التي وضعت في هذا الشأن الخطتان المنطقية والنفسية للتقسيم» اللتان سيأتي الحديث عنهما.

الحقول التي بحثت الحقيقة والمجاز:

وفي هدي ما ذكره كل من أولمان وغيرو: إن حقول المعرفة التي تناولت الحقيقة والمجاز بالدرس، هي ـ ووفق ترتيبها التاريخي ـ:

١ - علم النحو (القواعد).

٢- علم البلاغة.

٣- علم الدلالة.

والآن وحيث ولد علم الأسلوب ـ وهو يبحث ما يبحث فيه علم البلاغة ـ يدخل حقلاً رابعاً في قائمة الحقول المعرفية التي تناولت الحقيقة والمجاز بالدرس.

كما لابد من الاستدراك على ما ذكره الغربيون من حقول معرفية درست الحقيقة والمجاز بأن علم أصول الفقه ـ هو الآخر ـ قد درس الحقيقة والمجاز، فلابد من أن يدرج في التسلسل التاريخي لدراسات الحقيقة والمجاز، ويأتي ترتيبه بعد علم النحو، وقبل علم البلاغة، وذلك لنشوء علم الأصول قبل علم البلاغة.

ولابد من الإشارة ـ أيضاً ـ إلى أن أصول الفقه كان قد تأثر وهو في مراحله الأولى ببحثه للحقيقة والمجاز بدراسات أرسطو، وبعد ذلك طعّم دراسته لهما

بعض الأفكار البلاغية العربية، وبخاصة أفكار وآراء السكاكي والتفتازاني.

كما لابد من أشير إلى أنني سأحاول الاستفادة من كل هذه الحقول المعرفية المذكورة في دراستي هذه، مع المحافظة على الخط الأصولي الذي يتمثل بالتالي:

ـ إثبات أن الحقيقة والمجاز من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة. هذا من ناحية نظرية.

ـ ومن ناحية تطبيقية محاولة معرفة واقع هذه الظاهرة في الاستخدامات اللغوية العربية.

تقسيم تغيير المعنى:

قرأنا في نصي أولمان وغيرو المتقدمين أنهما ذكرا تقسيمين لتغير المعنى، هما: التقسيم المنطقي والتقسيم النفسي.

التقسيم المنطقي:

هكذا سماه أولمان، وعبّر عنه غيرو بـ(الشكل المنطقي لتبدلات المعنى). ويرجع هذا التقسيم في وضعه للأوائل من علماء الدلالة من متأخري لغويي القرن التاسع عشر الميلادي أمثال: دار مستتر، بريال، بول، فإنهم عندما قطعوا علاقتهم بعلم البلاغة بسبب وضعهم لعلم المعنى أو علم الدلالة، كان من أعمالهم العلمية أن وضعوا هذا التقسيم وأقاموه على أساس الإمكان العقلي ولذا نعتوه بالمنطقي، فقد قالوا إن المعنى الحقيقي إذا قورن ببدائله المجازية إما أن يكون أوسع من المجاز، أو أضيق منه، أو مساوياً له.

وقد مثل أولمان لهذا بأمثلة من اللغة الإنجليزية والفرنسية، وإذا حاولنا التماس بعض الأمثلة أو الشواهد لذلك من اللغة العربية، فإننا قد نجد هذا في مثل الكلمات التالية:

ـ يقال: (جنح الطائر: إذا كسر جناحيه للوقوع، وهو معنى حقيقي، وفي القرآن الكريم: (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة) أي اكسر جناحك ذلاً لأبويك كما يخفض الطائر جناحيه للوقوع فيهبط من علياء طيرانه إلى أرض محطه، والذل

انكسار يهبط بالولد من علياء غروره إلى محط الخضوع لوالديه، وهو معنى مجازي.

والمعنيان ـ كما يبدو ـ متساويان.

ـ ومثال آخر: (الأسد) والكلمة في معناها الحقيقي هي اسم للحيوان الوحشي المعلوم، والمعروف بالجرأة، ومنها أخذ لفظ (الأسد) بمعنى القوة والإقدام، واستعيرت للرجل الشجاع فقيل له (أَسَد) لما يملك من القوة والإقدام، قال الزمخشري في (الأساس): «ومن المجاز: استأسد عليه أي صار كالأسد في جرأته، واستأسد النبت: طال وجنّ، وذهب كل مذهب، قال أبو النجم:

* مستأسد ذبانه في غيطل *

وآسد الكلب بالصيد: أغراه به، وآسد بين الكلاب: هارش بينها، وآسد بين القوم: أفسد».

وهي ـ كما تراها ـ دلالات جعلت من المجاز معنى أوسع من الحقيقي.

ومثله (حاتم) اسماً لابن عبد الله الطائي العربي المشتهر بجوده، وهو معنى حقيقي، ووصفاً لكل جواد كريم، وهو معنى مجازي أوسع.

ولما هو أضيق: جل المصطلحات العلمية، ولعل كلمة (علم) أوضح مثال لذلك، فالعلم لغة: مطلق المعرفة، واصطلاحاً: المعرفة المنظمة.

فالمعنى الاصطلاحي ـ كما هو واضح ـ أضيق من المعنى اللغوي، والاصطلاحي ـ بالنسبة إلى اللغوي ـ مجازي.

فالمجاز هنا أضيق من الحقيقة.

ويعلق أولمان على هذه القسمة بقوله: «إن أهم مميزات هذه الخطة المنطقية يظهر في كمالها، فليست هناك إمكانية رابعة للتقسيم الذي اشتملت عليه.

ومن مميزاتها أيضاً بساطتها وسهولة تطبيقها، فهي تمكننا من تحديد نوع التغير الذي يصيب المعنى بسرعة فائقة.

ولكن هذه المزايا تقابلها تضحيات فادحة الثمن، فهذه الخطة لا تعدو أن

تكون مجرد نوع من النظام الشكلي الذي لا يستطيع أن يمدنا بأية معلومات عما يكمن خلف عمليات التغير التي تقوم بدراستها، إننا نقرر أن الكلمة Poison (السم) قد ضاق مجال تطبيقها ولم نقل في الواقع شيئاً يستحق الذكر، أما العوامل النفسية المسؤولة عن انحطاط معنى هذه الكلمة، والظروف المباشرة لهذا التغير، والأسباب النهائية التي دعت إليه، فقد بقيت كلها تنتظر التوضيح والتفسير.

وتميل خطط التقسيم في الوقت الحاضر إلى التركيز بقوة على هذه العوالم النفسية».

التقسيم النفسي:

ويختلف عن التقسيم المنطقي في أنه لا يعتمد الإمكان العقلي، وإنما يقوم على أساس من تبين نوع العلاقة بين المعنى والمعنى الآخر، فإن كانت العلاقة بين المعنى القديم والمعنى الجديد هي المشابهة بينهما، تلك المشابهة التي تعني تسليط الضوء من قبل المتكلم على الخصائص المشتركة بين المعنيين.

وهذه العلاقة تختلف في إشارة المتكلم إليها بما يعبر عن حالة نفسية لديه هي التي تتحكم في عملية التغيير.

فقد يعبر المتكلم عن هذه العلاقة تعبيراً صريحاً، وذلك باستعمال أدوات التشبيه اللغوية، وهو ما يصطلح عليه بالمجاز لأن الموقف اقتضى ذلك (مقتضى الحال).

وقد يعبر عنها تضمنياً لا صراحة، وذلك بابتعاده عن استعمال أدوات التشبيه، اللغوية، وهو ما يصطلح عليه بالاستعارة لأن الموقف اقتضى ذلك (مقتضى الحال).

وفي ضوئه: فإن نسبة المعنى الجديد إلى المعنى القديم في التقسيم المنطقي كان يراعى فيها مساحة المعنى الجديد بالنسبة إلى المعنى القديم من حيث السعة والضيق أو التساوي.

بينما الملحوظ هنا هو أسلوب المتكلم في التعبير وفق متقضيات الموقف.

تعريفهما:

الحقيقة:

قال السيوطي في (المزهر - ١/ ٣٥٥): «قال ابن فارس في فقه اللغة: الحقيقة من قولنا: حقَّ الشيء إذا وجب.

واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المحكم، يقال: ثوب محقق النسج، أي محكمه.

فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير، كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه.

المجاز:

وأما المجاز فمأخوذ من جاز يجوز إذا استن[٣٣] ماضياً، تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس، هذا هو الأصل، ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا: أي ينفذ ولا يُرد ولا يمنع، وتقول: عندنا دراهم وَضَحٌ وازِنة، وأخرى تجوز جواز الوازنة، أي إن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازها وجوازها لقربها منها.

فهذا تأويل قولنا مجاز، يعني أن الكلام الحقيقي يمضي لسَنَنِه لا يُعتَرض عليه.

وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلاَّ أن فيه من تشبيهٍ واستعارةٍ وكفٍّ[٣٤] ما ليس في الأول، وذلك كقولنا: عطاء فلان مزنٌ واكف، فهذا تشبيه، وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثير وافٍ، ومن هذا قوله تعالى: (سنسمه على الخرطوم) فهذا استعارة».

وقال ابن جني في (الخصائص): «الحقيقة: ما أُقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة.

(٣٣) استن: مضى على وجهه.

(٣٤) الكف: أن يكف عن ذكر الخبر اكتفاء بما يدل عليه الكلام كقوله:

إذا قلت سيري نحو ليلى لعلها ... جرى دون ليلى مائل القرن أعضبُ

والمجاز: ما كان بضد ذلك».

والأصوليون لم يخرجوا في تعريفهم للحقيقة والمجاز عن تعريف اللغويين والبلاغيين.

فالحقيقة ـ عندهم ـ: هي اللفظ المستعمل في ما وضع له.

وبعكسه المجاز، أي: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له.

وهم ـ أعني الأصوليين ـ يتفقون في أن لكل من لفظي الحقيقة والمجاز دلالة ومدلولاً.

ويتفقون ـ أيضاً ـ على أن دلالة اللفظ على معناه الحقيقي هو بسبب وضع اللفظ للمعنى.

ويختلفون بالنسبة إلى دلالة المجاز: هل هي بسبب الوضع أيضاً؟

ذهب إلى هذا قوم فقالوا: كما كان للدلالة الحقيقية وضع لابد أن يكون للدلالة المجازية وضع، وهو في طول وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، أي أن الوضع المجازي يأتي بعد الوضع الحقيقي.

أو هي بسبب الاستعمال، فلا تحتاج إلى وضع آخر غير الوضع للمعنى الحقيقي.

ذهب إلى هذا قوم، منهم أستاذنا الشهيد الصدر، قال في كتابه (دروس في علم الأصول ـ الحلقة الثانية ـ المجاز): «يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقي صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي من أجل الاقتران الخاص بينهما.

كما يكتسب صلاحية الدلالة على كل معنى مقترن بالمعنى الحقيقي اقتراناً خاصاً كالمعاني المجازية المشابهة، غير أنها صلاحية بدرجة أضعف، لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين.

ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازي تصبح هذه الصلاحية فعلية، ويكون اللفظ دالاً فعلاً على المعنى المجازي.

وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي لا يحتاج إلى وضع خاص وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، وإنما يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقي ».

إلا أن التعريف ليس هو هدف الأصوليين من البحث في موضوع الحقيقة والمجاز، وإنما هو تعرف الطريق الموصل إلى معرفة المعنى الموضوع له اللفظ (المعنى الحقيقي) ليحمل اللفظ عليه عند الشك في إرادته من قبل الناطق به.

وتقدم أن أوضحت هذا في الحديث عن موقف الأصوليين من أقوال اللغويين.

ولهذا السبب انصب البحث الأصولي:

- على دراسة علامات الحقيقة، وهي تلك التي يرجع إليها لإثبات المعنى الحقيقي.
- وعلى تأصيل الأصل الذي يرجع إليه عند الشك، وهو (أصالة الحقيقة) التي هي - في الحقيقة - وجه من وجوه أصالة الظهور.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه - المجلد الأول - علامات الحقيقة والمجاز): « قد يعلم الإنسان - إما عن طريق نص أهل اللغة، أو لكونه نفسه من أهل اللغة - أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة.

وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة ».

والملاحظ في التعريف المألوف للحقيقة والمجاز أنه يعتمد على عنصر (الوضع).

وهو - أيضاً - الأساس في قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز.

وهذا بطبيعته يقتضي أن يكون هناك فرد معين أو جهة معينة تقوم بالوضع، وعن طريقه يمكننا معرفة المعنى الموضوع له والمعنى غير الموضوع له، وعندما لا نستطيع الوصول إليها نرجع إلى العلامات أو الأصل لنلتزم بمفاده.

وهذا الشيء حادث ـ شأنه شأن الحوادث الأخرى ـ يتطلب ما يثبته، وحيث لا سبيل لنا إلى إثبات ذلك إلاّ عن طريق الاستنتاجات العقلية لأنه من تاريخ ما قبل التاريخ، ألغى اللغويون المحدثون اعتباره، وأخذوا بالنظرية الاجتماعية التي تقول: إن اللغة ظاهرة اجتماعية تنشأ في المجتمعات نتيجة الحاجة إلى التفاهم.

ومن أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية عنصر التلقائية، والتلقائية لا تشتمل على عنصر القصد، وهو الفارق بينها وبين الوضع حيث يعتمد على عنصر القصد.

وعليه فالتلقائية استعمال لا وضع.

وعلى هذا الأساس جاء تعريف اللغويين المحدثين، وبخاصة الدلاليين منهم أمثال الدكتور إبراهيم أنيس الذي يقول: «ذلك أن الحقيقة لا تعدو أن تكون استعمالاً شائعاً مألوفاً للفظ من الألفاظ، وليس المجاز إلاّ انحرافاً عن ذلك المألوف الشائع، وشرطه أن يثير في ذهن السامع أو القارئ دهشة أو غرابة أو طرافة.

وحدود تلك الغرابة أو الطرافة تختلف باختلاف تجارب المرء مع الألفاظ، وباختلاف وسطه الاجتماعي أو الثقافي، فقد تضعف تلك الغرابة أو الطرافة في ذهن السامع إزاء استعمال أحد الألفاظ، ويوشك اللفظ حينئذ أن يكون كالحقيقة رغم انحرافه عن المألوف الشائع، وقد تقوى فتحرك من السامع مشاعره وعواطفه فتنال إعجابه أو سخريته على حد سواء لأنه مجاز في كلتا الحالتين، أو خروج عن المألوف في دلالة اللفظ. فنحن ـ مثلاً ـ حين نقرأ ما يروى عن المعظم عيسى بن الملك العادل حين قال في صفة مشروب يعالج به داء الذنوب:

«شراب مركب نافع لشاربه يوم الفزع الأكبر شافع، يؤخذ من مستحكم مرير الصبر، وما احلولى من لذيذ الذكر، فيغربلان بغربال التفكر السهري، ويدافان بماء العين النظري، ثم يصفى المجموع بلباب العلم التجردي، ثم يعجن بعسل المحبة الإلهية».

أقول: إن المرء ـ عادةً ـ حين يقرأ مثل هذه القطعة لا يكاد يتمالك نفسه من الابتسام أو الضحك، لأن ما يثيره استعمال ألفاظها قد جاوز الحدود المألوفة لها مجاوزة كبيرة، جعلت من المجاز فكاهة وسخرية، ومع ذلك فقد يقف الصوفي من مثل هذه القطعة موقفاً مبايناً، فيتبين فيها نواحي من الجمال، وتحل من نفسه ومن قلبه محل الرضا والإعجاب.

ومن خلال هذه النظرة الفردية للألفاظ يستطيع الباحث أن يتبين ما يمكن أن يسمى بالحقيقة العامة أو المجاز العام في بيئة معينة. وفي جيل معين من الناس.

فرغم اختلاف الأفراد إزاء كل لفظ نرى قدراً كبيراً من الاشتراك بينهم، وذلك القدر المشترك في فهم الدلالات هو الذي يكون الحقيقة العامة أو المجاز العام »[٣٥].

ومن المفيد أن أذكر نقد الدكتور أنيس للباحثين القدماء الذين ساروا وراء البلاغيين، والبلاغيون نقاد أدبيون يحاولون وضع أصابعهم على ظواهر الجمال في التعبير الفني، ولا علاقة لهم بمحاولة معرفة مظاهر التطور الدلالي.

والمفروض في الأصولي أن يتعامل مع الألفاظ من حيث دلالاتها اللغوية، لا من حيث المظهر الجمالي للتعبير.

وذلك لأن مثل هذا النقد الذي سأذكره يلقي ضوء على واقع النصوص الشرعية التي يتعامل معها العلماء الأصوليون، فهل علينا ـ في ضوئه ـ أن نظل نسير وفق المنهج الأصولي القديم، أو نحاول التحول إلى منهج آخر جديد؟.

لننقل نقده أولاً ـ وإن كان طويلاً ـ ثم نتحول إلى الإجابة عن التساؤل الذي أثرناه.

قال: « ونحن في بحثنا ـ هنا ـ للدلالة الحقيقية أو الدلالة المجازية لا نعرض لتلك الناحية البلاغية، فلا نسلك ـ مثلاً ـ مسلك القدماء حين كانوا لا يذكرون شيئاً من المجاز إلاّ قالوا إنه أبلغ من الحقيقة، وحين كانوا يلتمسون في المجاز عناصر بلاغية أو جمالية أولى بها مجال النقد الأدبي، ولكننا ننظر إلى ما يسمى بالحقيقة والمجاز

---

(٣٥) دلالة الألفاظ ١٢٩.

على أنه مظهر للتطور الدلالي في كل لغة من اللغات.

وأبرز نواحي الضعف في علاج القدماء للحقيقة والمجاز أنهم وجهوا كل عنايتهم إلى نقطة البدء في الدلالة، وركزوا نظرتهم نحو نشأتها، فتصوروا ما سموه بالوضع الأول، وتحدثوا عن الوضع الأصلي، كأنما قد تم هذا الوضع في زمن متعين، وفي عصر خاص من عصور التاريخ.

ولم يدركوا أن حديثهم عن نشأة الدلالات ليس ـ في الحقيقة ـ إلاّ خوضاً في النشأة اللغوية للإنسان، تلك التي أصبحت من مباحث ما وراء الطبيعة، والتي هجرها اللغويون المحدثون بعد أن يئسوا من إمكان الوصول في شأنها إلى رأي علمي مرجح، وأصبحوا الآن يقنعون ببحث اللغة وتطورها في العصور التاريخية، التي خلفت لنا آثاراً لغوية مدونة أو منقوشة.

كذلك يبدو من بحوث القدماء من علماء العربية أنهم نظروا إلى كل عصور اللغة على أنها عصر واحد.

ومن هنا ظهرت بعض الألفاظ على أنها حقيقة بعد أن شاع أمرها وتنوسيت مجازيتها فقال من قال: إن الكلام كله حقيقة، وتبين لآخرين من العلماء أن معظم الألفاظ لها تاريخ مجازي، فخيل إليهم أن كل الألفاظ تبدأ مجازية الدلالة وأن لا حقيقة فيها، وكان كذلك الفريق الثالث ـ وهم جمهور العلماء ـ الذين اعترفوا بكل من الحقيقة والمجاز على أساس الأصالة والفرعية في دلالة اللفظ.

وبحوث القدماء على استفاضتها ودقتها وحسن عرضها قد تجاهلت أمراً هاماً هو في الواقع الأساس الأول للحكم على الدلالة، ذلك هو أثرها في الفرد حين يسمع اللفظ أو يقرؤه، فهو وحده الذي يستطيع الحكم على الحقيقة والمجاز »[٣٦].

وسوف يأتي في موضوع (مستويات الإيمان بالدلالة) في الحديث عن حجية قول اللغوي: أن هناك من اللغويين أمثال الزمخشري في معجمه (أساس البلاغة)، ومجمع اللغة العربية القاهري في (المعجم الكبير) من ميز بين الحقيقة والمجاز في الاستعمالات اللغوية العربية.

---

(٣٦) م. س ١٢٨.

ولكن هذا قد لا يكفينا، وذلك لثبوت استمرارية التطور الدلالي وعليه لابد من معجم للألفاظ الشرعية الواردة في النصوص الشرعية من آيات وروايات، وضبط دلالاتها من خلال واقع اللغة الاجتماعية المعاصرة لصدورها زماناً ومكاناً.

وبهذا نستطيع أن نحل المشكلة، فلا نحتاج إلى صرف الوقت الكثير في دراسة علامات الحقيقة، وتعرّف الأصل.

الأقوال فيهما:

إن من أوسع الظواهر اللغوية الاجتماعية شيوعاً في المجتمعات البشرية هما ظاهرتا الحقيقة والمجاز.

والأمثلة على هذا جد كثيرة، ومنها ـ على سبيل التمثيل فقط ـ:

ـ فمن اللغة الإنجليزية «الكلمة Bureau مكتب، بمعنى منضدة لها أدراج تستخدم للكتابة عليها = طاولة كتابة Writing Desk، ولكنها أصبحت تطلق على المكان الذي تكون فيه الطاولة المشار إليها والذي تدار فيه الأعمال Office، ومن الواضح أن ليست هناك أية مشابهة بين المدلولين، ولكن بينهما ارتباطاً من نوع آخر، فالمكتب الذي نكتب عليه يوضع عادة في الأماكن التي تدار فيها الأعمال، وعلى هذا فالفكرتان مرتبطتان بعضهما ببعض في ذهن المتكلم، أو قل إنهما تنتميان إلى مجال عقلي واحد»[٣٧]، وهو علاقة الحال والمحل.

ـ «واللغة الروسية تستعمل مشتقات كلمة Krasnyi (= أحمر) صفات للتعبير عن السرور والاستحسان، وليس لهذا الاستعمال صلة بالسياسة. فهذا تحول دلالي قديم، لا شك أنه متصل بما هو معروف عن الروس ـ في الريف خاصة ـ من تفضيل الألوان البراقة وهي مشاهدة بصورة واضحة في التطريز الريفي والأعمال الخشبية الريفية»[٣٨].

ويقول الدكتور مختار في كتابه (البحث اللغوي عند الهنود - ص ١١٣) ـ

(٣٧) دور الكلمة ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣٨) علم اللغة للسعران ٢٧٦.

« وصرحوا ـ كذلك ـ بأن الكلمة قد يكون لها معنى أصلي ثم تكتسب معنى ثانوياً، وميزوا بين المعنى الأصلي والمعنى الثانوي بأن الأول هو الذي يتبادر إلى الذهن حين سماع الكلمة ».

وفي لغتنا العربية حيث يتعامل الفقيه مع النصوص الشرعية، وهي باللغة العربية كان هناك أكثر من قول، مضافة إلى القول المشهور وهو وجود الحقيقة والمجاز كظاهرتين لغويتين في اللغة الفصيحة والعامية.

والأقوال هي:

١ ـ كلام العرب كله حقيقة.

نسب الأصوليون هذا القول لأبي إسحاق الإسفراييني حيث نصوا على أنه أنكر المجاز، ففي (المزهر) للسيوطي: « قال ابن برهان في كتابه في الأصول: اللغة مشتملة على الحقيقة والمجاز، وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: لا مجاز في لغة العرب ».

ثم يدلل ابن برهان على الرأي المشهور بما نصه: « وعمدتنا في ذلك النقل المتواتر عن العرب، لأنهم يقولون: (استوى فلان على متن الطريق) ولا متن لها، و(فلان على جناح السفر) ولا جناح للسفر، و (شابت لمة الليل) و (قامت الحرب على ساق)، وهذه كلها مجازات.

ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطل محاسن لغة العرب، قال امرؤ القيس:

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكلِ

وليس لليل صلب ولا أرداف.

وكذا سموا الرجل الشجاع أسداً، والكريم والعالم بحراً، والبليد حماراً لمقابلة ما بينه وبين الحمار في معنى البلادة، والحمار حقيقة في البهيمة المعلومة، وكذلك الأسد حقيقة في البهيمة، ولكنه نقل إلى هذه المستعارات تجوزاً ».

وبعده يذكر ابن برهان دليل الإسفراييني على نفي المجاز فيقول:

« وعمدة الأستاذ: أن حدَّ المجاز عند مثبتيه: أنه كل كلام تُجُوِّز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو في المعنى.

أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة.

وأما في الذات فكتسمية المطر سماء، وتسمية الفضلة غائطاً وعذرة، والعذرة: فناء الدار، والغائط: الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة، فلما كثر ذلك نقل الاسم إلى الفضلة.

وهذا يستدعي منقولاً عنه متقدماً، ومنقولاً إليه متأخراً، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير، بل كل زمان قدّر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز، لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى، ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الأمم، ويجوز تغييرها، والثوب يسمى في لغة العرب باسم، وفي لغة العجم باسم آخر، ولو سمّي الثوب فرساً، والفرس ثوباً، ما كان ذلك مستحيلاً، بخلاف الأدلة العقلية، فإنها تدل لذواتها، ولا يجوز اختلافها، أما اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح، والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد، فجعلُ هذا حقيقة وهذا مجازاً ضربٌ من التحكم، فإن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع ». ثم يرده فيقول: « وطريق الجواب عن هذا أنا نسلم له أن الحقيقة لابد من تقديمها على المجاز، فإن المجاز لا يعقل إلاّ إذا كانت الحقيقة موجودة، ولكن التاريخ مجهول عندنا، والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير.

وأما قوله: إن العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعاً واحداً فباطل، بل العرب ما وضعت الأسد اسماً لعين الرجل الشجاع، بل اسم العين في حق الرجل هو الإنسان، ولكن العرب سمت الإنسان أسداً لمشابهته الأسد في معنى الشجاعة.

فإذا ثبت أن الأسامي في لغة العرب انقسمت انقساماً معقولاً إلى هذين النوعين، فسمينا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، فإن من أنكر المعنى فقد جحد الضرورة، وإن اعترف به ونازع في التسمية، فلا مشاحة في الأسامي بعد الاعتراف بالمعاني، ولهذا لا يفهم من مطلق اسم الحمار إلاّ البهيمة، وإنما ينصرف إلى الرجل بقرينة، ولو كان حقيقة فيهما لتناولهما تناولاً واحداً. انتهى » ما نقله السيوطي في المزهر عن ابن برهان.

٢ـ وفي مقابل القول المنسوب للاسفراييني بأن اللغة العربية لا مجاز فيها، قول بأن لغة العرب كلها مجاز، فقد حكي عن ابن الأثير أنه قال: «إن فريقاً من العلماء كانوا يرون أن الكلام كله حقيقة، وأن آخرين كانوا يزعمون أنه كله مجاز ولا حقيقة فيه»[٣٩].

وذهب ابن فارس إلى أن الحقيقة في اللغة العربية أكثر من المجاز، وإلى العكس ذهب ابن جني حيث يرى أن المجاز في لغة العرب أكثر من الحقيقة، قال في (الخصائص ٢/ ٢٤٢): «واعلم أن أكثر اللغة (العربية) مع تأمله، مجاز لا حقيقة».

وذهب إليه من الأصوليين الوحيد البهبهاني، قال في (الفوائد الحائرية - ص ٣٢٣): «ومعلوم ـ أيضاً ـ أن العرف غالبه المجازات، وكذا اللغة، كما صرح به المحققون، وظاهر للمتتبع العارف».

ولا أرى ما يُلزم بإطالة الوقوف عند هذه الأقوال لأن وجود الحقيقة والمجاز في لغة العرب مما لا غبار عليه، ولا ريب يعتريه.

وتقديرات الكثرة والقلة تقديرات نسبية اعتمد فيها أصحابها الاستنتاج لا الاستقراء.

علامات الحقيقة والمجاز:

استناداً إلى أن اللغة العربية كسائر اللغات الأخرى فيها الألفاظ ذات المعاني الحقيقية فقط، والألفاظ ذات المعاني المجازية فقط (وهي تلك التي هجرت معانيها الحقيقية)، والألفاظ ذات المعاني الحقيقية والمعاني المجازية، لابد للفقيه عندما يريد أن يتعامل مع الألفاظ لاستفادة الحكم الشرعي منها، من تعيين مراد المشرع هل هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي؟.

لهذا الغرض قام الأصوليون بدراسة العلامات الفارقة بين حمل اللفظ المشكوك في معناه المراد منه للشارع المقدس على المعنى الحقيقي أو حمله على المعنى المجازي.

كما قاموا ـ أيضاً ـ وللغرض نفسه بتأصيل الأصل الذي يرجع إليه عند الشك.

(٣٩) دلالة الألفاظ ١٢٧.

يقول الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية ٣٢٣): «أكثر ألفاظ الحديث والآية خالية من القرينة، فيجب حملها على المعاني الحقيقية بناءً على أن الأصل عدم القرينة، فلا يصلح إرادة غير المعنى الحقيقي منها. ومعلوم أن الرجوع غالباً إلى اللغة والعرف ومعلوم ـ أيضاً ـ أن العرف غالبه المجازات، وكذا اللغة، كما صرح به المحققون، وظاهر للمتتبع العارف.

فلابد من معرفة الحقيقي عن المجازي وتمييزه منه، لأنهما مخلوطان خلطاً تاماً يصعب (معه) التمييز، ولا يمكن إلاّ بالقواعد الأصولية ألا ترى أن صيغة إفعلْ تستعمل في معان مختلفة شتى، ومن شدة الخلط وقع النزاع بين أرباب المعرفة، فقال كل طائفة منهم بقول، إلى أن تحقق أقوال كثيرة.

وهكذا بالقياس إلى كثير من الألفاظ، فلابد من معرفة أمارات الحقيقة والمجاز وهي متعددة».

اشتهر من بينها علامة واحدة هي (التبادر)، وهو علامة للحقيقة، وعدمه علامة للمجاز.

وأضاف بعضهم إليه علامتين أخريين هما: صحة السلب للمعنى المجازي، وعدم صحة السلب للمعنى الحقيقي، وصحة الحمل للمعنى الحقيقي وعدم صحة الحمل للمعنى المجازي.

وأضاف آخر: الاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز.

كما اتفقوا على أن تصريح أهل اللغة، أو نص الواضع ـ كما يعبر بعضهم ـ بأن هذا المعنى حقيقي أو مجازي طريق سوي للوصول إلى معرفة المعنى.

يقول الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية ٣٢٤): «الأولى (يعني العلامة الأولى): نص الواضع ـ إن كان ـ بقوله: (هذا اللفظ) اسم لكذا فإن الظاهر منه أنه حقيقة فيه».

وقال أستاذنا الشيخ المظفر في (أصول الفقه ـ علامات الحقيقة والمجاز):
«قد يعلم الإنسان، إما عن طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال

اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز».

وأضاف إليه الوحيد البهبهاني طريقاً آخر ـ وهو إن لم يفد العلم بالمعنى الحقيقي فإنه يفيد الظن ـ ذلك هو ترتيب الألفاظ في معاجم الألفاظ، فالمعنى الذي يذكر في المعجم مقدماً على سواه من المعاني هو المعنى الحقيقي، لأنها الطريقة الغالبة أو الملتزمة في ترتيب المعاجم، وسيأتي ما يوضح هذا في مبحث حجية قول اللغوي.

قال في (الفوائد ٣٢٤): «أو يذكره (أي المعنى الحقيقي) مقدماً على سائر المعاني، لبعد أن يكون الجميع مجازات أو المجاز مقدماً».

وبعد هذه التوطئة الموجزة نكون مع العلامات موزعة على الحقيقة والمجاز، وكالتالي:

أ ـ (علامات الحقيقة):

١ - التبادر.
٢ - عدم صحة السلب.
٣ - صحة الحمل.
٤ - صحة الاطراد.

ب ـ (علامات المجاز):

١ - عدم التبادر.
٢ - صحة السلب.
٣ - عدم صحة الحمل.
٤ - عدم صحة الاطراد.

ولابد لها من توطئة أخرى تضعها في موضعها كأمارات لتعيين المعنى وتحديده، وهي:

أن الوسائل التي بواسطتها نستطيع تعيين المعنى هي:

١ ـ الوضع:

ويراد بها العلاقة أو الارتباط بين اللفظ والمعنى الناشئة بسبب وضع اللفظ

للمعنى ولو وضعاً تلقائياً بناءً على أن اللغة ظاهرة اجتماعية ـ كما هو رأي المحدثين.

٢ـ الاقتران:

ويراد به أن يقترن اللفظ بقرينةٍ ما ـ حالية كانت أو مقالية ـ فإن القرينة دليل المتلقي ومرشده إلى تعيين مراد الملقي.

ومجال استخدام هذه العلامات والرجوع إليها هو مع الوسيلة الأولى، لأننا عند قيام القرينة نتبع القرينة.

وبعد لنبدأ بما بدأ به القوم، وهو:

التبادر:

عُرّف التبادر بأنه «انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً من القرينة»[٤٠].

والتبادر ـ في هدي تعريفه المذكور ـ هو من ناحية نفسية، نوع من أنواع تداعي المعاني الناشئ من ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به، وعلم المتلقي بذلك.

وعليه: فإذا كان للفظ معنيان يذكرهما المعجم، وتبادر أحدهما عند التلفظ به ولم يتبادر الآخر، يكون المعنى الذي تبادر إلى الذهن هو المعنى الحقيقي والآخر هو المعنى المجازي.

ولنمثل بكلمة (أسد) فإن المعنى المتبادر منها إلى الذهن ـ وهو الحيوان المعروف ـ عند إطلاقها مجردة عن القرينة هو المعنى الحقيقي للفظ، ودليل ذلك هو التبادر.

وعدم تبادر معنى الإنسان الشجاع منه، دليل أنه المعنى المجازي له.

والظاهر أن التبادر علامة الحقيقة في جميع اللغات، ورأينا شيئاً من هذا في النص الذي نقلناه عن كتاب (البحث اللغوي عند الهنود) حيث اعتبروا التبادر علامة الحقيقة.

السلب:

السلب مصطلح منطقي، ويرادفه في النحو العربي مصطلح (النفي)، والمقصود

---

(٤٠) المظفر ١/ ٢١.

منه: أن سلب اللفظ عن المعنى هو علامة المجاز، وعدمه علامة أن المعنى حقيقي.

أو قل: صحة السلب علامة المجاز، وعدم صحة السلب علامة الحقيقة.

وفي (الفوائد الحائرية): «وأورد عليها: أنه إن أُريد صحة سلب جميع المعاني فهو فاسد، وإن أريد المعنى الحقيقي ففيه دور واضح.

والجواب عنه: إنّا نريد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد من القرينة وما يفهم منه كذلك عرفاً، إذ لا شك في أنه يصح عرفاً أن يقال للبليد إنه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال ليس برجل أو ببشر أو بإنسان.

والحاصل: إن الصحة العرفية وعدمها العرفي أمارتان».

والطريقة هي:

أن نضع اللفظ في جملتين: إحداهما مثبتة (موجبة) والأخرى منفية (سالبة)، فإذا صح النفي (السلب) فإنه يدل على أن المعنى المستعمل فيه ذلك اللفظ معنى مجازي، وإن لم يصح النفي (السلب) فهو معنى حقيقي.

مثاله:

الإثبات	النفي
الأسد حيوان	الأسد ليس بحيوان
زيد أسد	زيد ليس بأسد

- ففي جملة (الأسد ليس بحيوان) النفي غير صحيح، وهذا يدل على أن المعنى حقيقي، أي أن استعمال لفظ (الأسد) في (الحيوان المعروف) استعمال حقيقي.

- وفي جملة (زيد ليس بأسد) النفي صحيح، وهذا يدل على أن المعنى مجازي، أي أن استعمال لفظ (الأسد) في (زيد) الإنسان الشجاع استعمال مجازي.

وعليه: فصحة السلب علامة المجاز.

وعدم صحة السلب علامة الحقيقة.

الحمل:

الحمل مصطلح منطقي ـ ويرادفه في النحو العربي مصطلح (الإسناد).

والمراد به هنا: تأليف قضية حملية موجبة موضوعها المعنى ومحمولها اللفظ.

أو قل: جملة إسنادية مثبتة يكون المعنى فيها مسنداً إليه، واللفظ مسنداً.

مثاله:

المعنى	اللفظ
الحيوان (المعروف)	أسـد
زيد (الشجاع)	أسد (على أن يراد بالأسد الحيوان المعروف)

فإن كان الحمل (الإسناد) صحيحاً عرفاً فالمعنى حقيقي، وإن لم يصح الحمل (الإسناد) عرفاً فالمعنى مجازي.

ففي مثالنا:

الحيوان المعروف معنى حقيقي للفظ الأسد، وزيد الشجاع معنى مجازي. وعليه: فصحة الحمل علامة الحقيقة، وعدمها علامة المجاز.

الاطراد:

يوضح أستاذنا المظفر معنى الاطراد بالجريان في جميع الموارد، بأن لا تختص صحة استعمال اللفظ بالمعنى المشكوك في أنه حقيقي أو مجازي بمقام دون مقام، ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

وقال الوحيد البهبهاني في (الفوائد ٣٢٦): «الاطراد للحقيقة، وعدم الاطراد للمجاز».

ومثّل لذلك بلفظ (اسأل) ـ فعل أمر ـ فإنه يقال: (اسأل القرية) ولا يقال: (اسأل البساط) وهو مثال لعدم الاطراد، فالسؤال ـ هنا ـ مجاز.

ويقال (اسأل زيداً) و (اسأل عمراً) وهو مثال للاطراد فالسؤال ـ هنا ـ حقيقة، وهكذا.

وذهب أستاذنا المظفر إلى نفي اعتبار الاطراد علامة من علامات الحقيقة والمجاز، وهو رأي الأكثرية، قال: «والصحيح أن الاطراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً، سواء كان حقيقة أم مجازاً.

فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها».

أصالة الحقيقة:

يراد بأصالة الحقيقة: الأصل الذي يرجع إليه عند الشك في أن المعنى المستعمل فيه اللفظ حقيقي أو مجازي، لإثبات أنه حقيقي.

فإذا شك المتلقي في أن المعنى الذي استعمل الملقي فيه اللفظ هل هو المعنى الحقيقي أو المجازي شكاً مسبباً عن احتماله وجود قرينة على إرادة المجاز.. فإنه والحالة هذه يجري هذا الأصل فيبني على أن المعنى المراد للملقي ـ ظاهراً ـ هو المعنى الحقيقي، بمعنى أنه يرتب عليه الآثار التي تترتب على المعنى الحقيقي المعلوم أنه حقيقي عن طريق العلم الوجداني أو القرائن أو العلامات، حتى تستبين له حاله، فإن كان هو الحقيقي واقعاً استمر بترتيب آثاره، وإن كان ليس هو توقف عن ترتيب آثار المعنى الحقيقي عليه.

فالفارق بين أصالة الحقيقة وعلامات الحقيقة – التي تقدم الكلام فيها ـ هو في مجال الاستخدام:

فإن علامات الحقيقة والمجاز تستعمل مع وسيلة الوضع أي العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى حيث لا احتمال لوجود قرينةٍ ما.

أما أصالة الحقيقة فتستعمل مع وسيلة الاقتران، أي عند احتمال وجود قرينةٍ ما، بحيث يكون ذلك الاحتمالُ السببَ في حدوث الشك عند المتلقي.

في مثل هذه الحالة يرجع إلى أصالة الحقيقة التي هي ـ في الواقع ـ نفي القرينة.

أو قل: إن أصالة الحقيقة تساوي أصالة عدم القرينة.

وعند نفي القرينة يكون للفظ ظهور في المعنى الحقيقي.. ومن هنا قالوا: إن

أصالة الحقيقة هي وجه من وجوه أصالة الظهور يقول أستاذنا المظفر تحت عنوان (أصالة الحقيقة): «ومورِدها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ: (الأصل الحقيقة) أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع، وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك أردت المعنى المجازي، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: إني أردت المعنى المجازي».

وقال الوحيد البهبهاني: «أكثر ألفاظ الحديث والآية خالية عن القرينة فيجب حملها على المعاني الحقيقية بناءً على أن الأصل عدم القرينة، فلا يصلح إرادة غير المعنى الحقيقي منها».

علاقات المجاز:

تبرز أهمية المجاز في أنه عامل مهم في توسيع دائرة اللفظ لاستيعاب المعاني المتعددة، وعامل مهم في الاستجابة للمتكلم بالتعبير عن مراده بغير الحقيقة لغرض يتوخاه.

ويثلّث ابن جني الأغراض من استعمال المجاز فيقول: «وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه».

ويقسم المجاز في اللغة العربية إلى:

١ـ مجاز استعاري (الاستعارة).
٢ـ مجاز مرسل.

ويفرقون بينهما باعتماد الاستعارة على علاقة المشابهة، واعتماد المجاز المرسل على علاقة المجاورة.

ولأننا ـ هنا ـ في أصول الفقه لا يهمنا إلاّ العمل الفقهي، وهو يقوم على التمييز بين الحقيقة والمجاز، ليستفيد الفقيه من هذا فهم مضمون النص الشرعي واستنباط الحكم منه، نكون لا حاجة بنا إلى التوسع في موضوع العلائق المجازية.

اقسام الحقيقة:

تقسم الحقيقة إلى قسمين رئيسين، هما:

١ـ الحقيقة اللغوية.
٢ـ الحقيقة الدينية.

وتقسم الحقيقة اللغوية إلى قسمين أيضاً هما:

أـ اللغوية الوضعية.
ب ـ اللغوية العرفية.

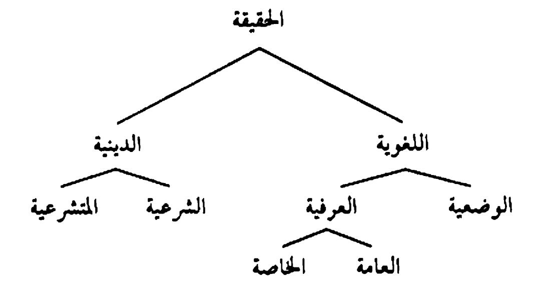
وتقسم الحقيقة اللغوية العرفية إلى قسمين، هما:

١ـ العرفية العامة (الاجتماعية).
٢ـ العرفية الخاصة (المصطلحات العلمية والفنية).

وتقسم الحقيقة الدينية إلى قسمين أيضاً، هما:

١ـ الحقيقة الشرعية.
٢ـ الحقيقة المتشرعية.

الخلاصة:



فالحقيقة اللغوية: هي التي تنسب إلى أبناء اللغة.

ويراد بالوضعية منها: الألفاظ التي قرنت بمعانيها في أصل وضعها واستعمالها فيها.

وبالعرفية: الألفاظ التي شاع استعمالها في معناها عند العرف، والتي اكتسبت معنى آخر ـ بالإضافة إلى معناها الأصلي ـ من الاستعمال الاجتماعي.

والعامة منها: هي التي أفادت معناها العرفي من العرف العام (أبناء المجتمع).

والخاصة منها: هي المصطلحات العلمية والفنية وشبه المصطلحات التي تعارف واصطلح أهل الثقافة وذوو الصناعة وأصحاب الأعمال الخاصة على وضعها لمعاني ترتبط باختصاصاتهم وأعمالهم.

والدينية: هي التي تنسب لأهل الدين.

فإن قرنت بمعانيها الدينية من قِبل الشارع المقدس فهي الشرعية.

وإن اصطلح على استعمالها في معاني فقهية وخلافها مما له علاقة بالدين من قبل علماء الدين فهي المتشرعية، ويدخل فيها المصطلحات الفقهية والعقائدية.

المشتق

الاشتقاق من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة الموجودة في جميع اللغات المعروفة.

وسنرى شيئاً من هذا ـ بالإضافة إلى ما في اللغة العربية ـ في اللغة الإنجليزية عند بياننا لكيفية الاشتقاق.

تعريفه لغويًا:

تلفظ كلمة (المشتق) المذكورة عنواناً للبحث، بزنة اسم المفعول، وهي من الفعل (اشتق)، يقال: (اشتُقَّت الكلمةُ من غيرها): إذا أُخذت منها.

ومن هنا عرّف الاشتقاق في المعجم العربي بأنه: «أخذ شيء من شيء آخر يناسبه من قريب أو بعيد، كاشتقاق كلمة من كلمة أخرى».

وفي علم أصول اللغة عند العرب عرفه السيوطي في (المزهر ١/ ٣٤٦) بأنه: «أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفت حروفاً وهيئة كضارب من ضَرَبَ، وحَذِر من حَذَرَ».

ويصطلح علماء اللغة العرب على هذا النوع من الاشتقاق بـ(الاشتقاق الأصغر) تفريقاً بينه وبين (الاشتقاق الأكبر) الذي يريدون به ذلك الاشتقاق الذي تحفظ فيه المادة دون الهيئة، كالذي يجري ـ مثلاً ـ في مادة (ع ق ل) حيث تكون (ق ل ع) و (ل ع ق)، وهكذا[41].

(٤١) يراجع: (دراسات في الفعل) للمؤلف ص ٢٨.

والاشتقاق الأصغر هو الاشتقاق الصرفي أو النحوي، ففي علم الصرف تدرس تصريفات الكلمة من صيغة إلى أخرى، وفي علم النحو تأتي تطبيقاتها من خلال تبيان وظائف الكلمة في الجملة.

ويقابل المشتق النحوي أو الصرفي ما يصطلح عليه بـ(الجامد)، والجامد ـ في النحو العربي ـ هو الكلمة التي لا تقبل التصريف في لفظها، نحو: رجل ويد وأرض.

كيفية الاشتقاق:

ولكي نتبيّن كيفية الاشتقاق بوضوح علينا أن نمهد لذلك ببيان متطلبات عملية الاشتقاق:

تتطلب عملية اشتقاق كلمة من أخرى أن يكون هناك:

أ ـ كلمةٌ أصلٌ، منها تشتق وتؤخذ الكلمة المطلوب اشتقاقها.

ب ـ كلمةٌ فرعٌ، وهي الكلمة المشتقة، أي المأخوذة من الكلمة الأصل.

ج ـ التغيير: ويراد به إحداث تغيير بصيغة الكلمة الأصل لتتحول إلى الكلمة الفرع (المشتق).

والتغيير في اللغة العربية يكون في الحركة والحرف.

وللتوضيح بالمثال نأخذ مادة (ع ل م):

فإذا قلنا: (عِلْم) فهو المصدر.

وإذا قلنا: (عَلِمَ) بتغيير حركة الحرف الأول وتحريك الحرف الثاني نحصل على الفعل الماضي.

وإذا قلنا: (يَعْلَمُ) بإضافة الياء من أول الكلمة وتسكين ثانيها وتغيير حركة ثالثها، يكون لدينا الفعل المضارع، الصالح للاستعمال في الحاضر والمستقبل.

وإذا قلنا: (سيعلم) بإضافة السين من أولها يخلص الفعل للاستعمال في المستقبل فقط.

وإذا قلنا: (عالِم) بإضافة الألف بعد الحرف الأول، وتغيير حركة الأول

والثالث فهو اسم الفاعل.

وإذا قلنا (معلوم) بإضافة الميم قبل أوله والواو بعد ثانيه، مع التغيير في الحركة يتحول إلى اسم المفعول.

وإذا قلنا (علمي) بإضافة الياء من آخره فهو المنسوب.

وهكذا.

والزيادات قبل الأول يصطلح عليها في علم اللغة الحديث بالسوابق، وبعد الأخير اللواحق، وفي الوسط الأحشاء.

فـ(الياء) في (يعلم) سابقة، و (الياء) في (علمي) لاحقة، و (الألف) في (عالم) و (الواو) في (معلوم) أحشاء.

يقول الأستاذ ستيفن أولمان في كتابه (دور الكلمة في اللغة) ـ مبحث (الاشتقاق) ـ (تشتمل اللغة على عدد ضخم من العناصر الصرفية التي تساعد على تكوين كلمات من كلمات، أو أصول، موجودة بالفعل.

وهذه العناصر:

إما سوابق Prefixes كما في نحو Re-read (أعاد القراءة).

أو لواحق Suffixes كما في Reader (قارئ).

وقد تحتوي بعض اللغات على عناصر أخرى في صلب الكلمة أو ما يسمى بالأحشاء Infixes.

وبهذه الطريقة نستطيع أن نصوغ الأسماء والأفعال من الأسماء والأفعال.

تعريفه اصوليًا:

عُرِّف المشتق في علم أصول الفقه بـ« ما يجري على الذات » أي يحمل عليها ويكون عنواناً حاكياً عنها، تترتب عليه الآثار والأحكام.

ويمكننا أن نصوغه بالتالي: « المشتق ـ أصولياً ـ هو كل وصف توصف به الذات ».

ولكن بشرط أن يكون الوصف وصفاً مفارقاً، أي تتصف به الذات حيناً ولا تتصف به حيناً آخر.

مثل: العلم والقدرة والتكلم والقراءة والقيام.. والخ.

وهو بهذا التعريف لا يختص بالمشتقات اللغوية كاسم الفاعل واسم المفعول، وإنما يعم حتى الجوامد.

فـ« ذكر المشتق في عنوان البحث إنما هو من باب الغالب لا التخصص.

فالمراد به: كل محمول يحمل على الموضوع، مشتقاً (نحوياً) أو غيره.

فجميع الجوامد المحمولة داخلة في مورد البحث، كقولك: (هند زوجة زيد) أو (زينب امرأة عمرو) أو (بكر غلام خالد)، إلى غير ذلك من المحمولات الجامدة»[٤٢].

والسبب في وجود هذا الفارق هو أن الأصوليين استوردوا هذا العنوان ومعنونه من مباحث الحكمة الإلهية ومباحث التوحيد الكلامية في موضوع الصفات (صفات الله تعالى).

حيث ركز الحكماء والمتكلمون في الصفات على عنصر الاتصاف بالوصف واللااتصاف.

وزاد الأصوليون فيه توزيعه على الأزمنة الثلاثة (الماضي والحال والمستقبل)، واتخذوا منه ـ على أساس من هذا التوزيع ـ محور البحث، أو محل النزاع كما يعبّرون، وذلك لورود بعض المشتقات في بعض النصوص الشرعية أو التعابير العرفية.

يقول الفخر الرازي في (المحصول - ١/ ٢٣٨) ـ في معرض بيانه لأحكام المشتق ـ: «إن صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه، خلافاً لأبي علي (بن سينا من الفلاسفة) وأبي هاشم (من المتكلمين المعتزلة) فإن (العالم) و(القادر) و(الحي) أسماء مشتقة من العلم والقدرة والحياة.

ثم إنهما (يعني ابن سينا وأبا هاشم) يطلقان هذه الأسماء على الله ـ تعالى ـ

---

(٤٢) تهذيب الأصول ط٢ ج١ ص٣٧.

وينكران حصول العلم والقدرة والحياة لله ـ تعالى ـ لأن المسمى بهذه الأسامي هي: المعاني التي توجب العالمية والقادرية، والحيية، وهذه المعاني غير ثابتة لله ـ تعالى ـ فلا يكون لله تعالى علم وقدرة وحياة، مع أنه عالم قادر حي.

وأما أبو الحسين فإنه لا يتقرر معه هذا الخلاف، لأن المسمى عنده بالقدرة نفس القادرية وبالعلم العالمية، وهذه الأحكام حاصلة لله تعالى، فيكون لله تعالى علمٌ وقدرة ».

ويلمح إلى خلاف المتكلمين من الإمامية والمتعزلة والأشاعرة في موضوع المشتق ـ وهو أيضاً في موضوع الصفات ـ أستاذنا المظفر في كتابه (أصول الفقه) بقوله: « اختلف الأصوليون من القديم في المشتق: في أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم منهما.

بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما تلبس بالمبدأ في المستقبل.

ـ ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول.

ـ وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني ».

والحق أن الاختلاف المشار إليه اختلاف كلامي تسرب إلى علم أصول الفقه.

مبدأ الاشتقاق:

وكما بحث علماء أصول اللغة العرب أصل الاشتقاق أو مبدأ الاشتقاق، كذلك بحثه بعض الأصوليين.

ويراد بمبدأ الاشتقاق أو أصل الاشتقاق الجذر اللغوي الذي تؤخذ منه المشتقات.

ونحوياً: اختلفت المدرستان النحويتان الأوليان البصرية والكوفية في مسألة أصل الاشتقاق، فذهبت البصرية إلى أنه (المصدر)، وذهبت الكوفية إلى أنه (الفعل الماضي).

ولسبق المدرسة البصرية أبدأ باستعراض أهم أدلتها كما يرويها الزجاجي (ت

٣٣٧هـ) في كتابه (الإيضاح) وأبو البركات ابن الأنباري (ت ٥٧٧هـ) في كتابيه (أسرار العربية) و(الإنصاف) لأنهما أقدم من بحثها بحثاً مقارناً فيما وقفت عليه.

فمن أدلتهم:

١ـ وجود مصادر في اللغة العربية لا أفعال لها كالرجولة والأنوثة والأبوة والأمومة والبنوة وما إليها..

فلو كان المصدر مأخوذاً من الفعل لكان لكل مصدر فعل، وحين يبطل أن يكون الفعل هو الأصل يتعين أن يكون المصدر هو الأصل.

والذي يبدو لي أن الاستدلال بهذا افترض فيه حصر الأصل في واحد من اثنين: إما المصدر وإما الفعل، وحينما يبطل أن يكون الأصل هو الفعل يتعين أن يكون الأصل هو المصدر.

وهو افتراض لا يقوم على أساس، لأن الاستقراء التاريخي لا يثبت ذلك. على أن الملاحظة المذكورة غير تامة لأننا كما نجد مصادر في اللغة العربية لا أفعال لها كذلك نجد أفعالاً لا مصادر لها نحو (يذر) وفعل الأمر (هب)، ـ بمعنى ظن ـ والأفعال التي يسمونها بالأفعال الجامدة نحو (ليس) و(عسى) و(نعم) و(بئس).

٢ـ وجود مصادر جارية على غير ألفاظ أفعالها كالكرامة والعدول وسائر المصادر السماعية.

والمسألة هنا ـ فيما يظهر لي ـ مسألة قياس، وهي لا يفرق فيها بين أن نعتبر المصدر غير جار على لفظ الفعل فيكون مخالفاً للقياس، والفارق بينهما هو أنسنا أن المصدر هو الأصل، وهو أنس ناشئ من افتراض مسبق.

٣ـ وجود المصدر بحروفه ومعناه في جميع أنواع الفعل كيف صرف، مع عدم وجود معنى الفعل في المصدر.

ويعلق الزجاجي على هذا الدليل بقوله: «فهذا أحسن ما قيل في هذا وأدقه وألطفه»[٤٣].

---

(٤٣) الإيضاح ٦٠.

وواضح أن البصريين يريدون به محتوى القاعدة الفلسفية المعروفة، وهي: (في الفرع ما في الأصل وزيادة).

والقاعدة هذه إن تمت بالنسبة إلى بعض أمثلة المصادر وأفعالها كضرب وضرب، فإنها لا تتم في مثل: قام وقيام واستخرج واستخراج وكتب وكتابة، فإن زيادة الحروف هنا في جانب المصدر.

وأما المعنى وهو (الحدث) فهو موجود في المصدر والفعل كما ذهبوا إليه، غير أن الزمن الذي ينفرد به الفعل -كما يدعون- لا تدل عليه صيغة الفعل إلاّ في حال خاصة، وإنما يستفاد من القرائن والسياق، وهما -أعني القرائن والسياق- يفيدان إضافة الزمن إلى المصدر أيضاً، فمثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لا دلالة في الفعل على زمان، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وإنما هما للوصف والتشريع[٤٤].

ومثل قولنا: (كتابتك تشبه كتابتي) فيه إضافة الزمان الماضي إلى المصدر لأنه أورد في سياق إخبار عن كتابة وقعت فيما مضى، ولذا كان موضوعاً للتشبيه.

على أن القضية ليست قضية استنتاج من أمثلة وضعناها أمامنا، وإنما هي قضية استقراء لتاريخ الكلمة استقراء تاماً يوقفنا على الأصل.

والملاحظ ـ هنا ـ أن الطابع العام لمنهج الاستدلال البصري في هذه المسألة هو المنهج الكلامي، ويعود ذلك إلى تأثرهم الكبير بالمنطق اليوناني ومناهجه في التفكير حتى سموا بـ (أهل المنطق)[٤٥].

وربما كان ـ مضافاً للمنهج البصري العام ـ للعلماء البصريين المتأخرين عن الطبقات النحوية البصرية الأولى، أثر كبير في صوغ هذه الأدلة صوغاً فلسفياً وعرضها في إطار كلامي، فقد كان ممن استدل بها أبو إسحاق الزجاج (٣١١هـ)[٤٦]،

---

(٤٤) بغية الإطلاع الوافي على مسألة دلالة الفعل على الزمان وعدمها يقرأ (الفعل: زمانه وأبنيته) للدكتور السامرائي.

(٤٥) مدرسة الكوفة ٦٩.

(٤٦) الإيضاح ٥٨.

وأبو بكر بن السراج (ـ ٣١٦هـ)[٤٧] وأبو القاسم الزجاجي (٣٣٧هـ)[٤٨]، وكلهم من علماء القرن الرابع الهجري أو ممن أدركه، وهو ـ أعني القرن الرابع ـ معروف بغلبة المنهج الكلامي على دراساته وأبحاثه[٤٩].

وإلى هنا أود أن أنهي حديثي عن رأي البصريين وأهم أدلته ومناقشتها بذكر شيء مما وجه من نقد إلى رأي البصريين من قبل بعض العلماء المحدثين:

قال الأمير الشهابي: «ولئن قال البصريون: أن أصل المشتقات المصدر فمن الواضح أن العرب لم تقتصر على الاشتقاق من أسماء المعاني بل اشتقت أيضاً من أسماء الأعيان ألواناً من المشتقات، فمن (الفلس) ـ مثلاً ـ قالوا: أفلس الرجل، وفلسه القاضي، ومن (الذهب): أذهب الشيء وذهبه، أي طلاه بالذهب، ومن (الفضة): فضضه، ومن (البحر): أبحر، أي ركب البحر، ومن (الثلج): ثلجتنا السماء، وأثلجتنا، والثلاج بائع الثلج، والمثلجة موضعه.. الخ. واشتقوا أيضاً من أسماء الأعيان المعرّبة، فقالوا: هندس ودرهم وألجم وفهرس، وغير ذلك كثير»[٥٠].

وقال أستاذنا الدكتور مصطفى جواد: «وهو (يعني مذهب البصريين) مذهب مناف لطبيعة اللغات، فاللغات سارت في أطوارها من الإشارة إلى العبارة، ومن التجسيد إلى التجريد ـ أي من الماديات إلى المعنويات ـ فكيف يكون المصدر أصل المشتقات وهو من التجريد، وهو اسم للفعل فكيف يكون الاسم سابقاً في الوجود لمسماه، ويعمل في الإعراب عمل فعله، ولو كان الأمر بالعكس لعمل الفعل كعمله وصار تابعاً له، ثم إن البصريين يعترفون باشتقاقه من الفعل غير الثلاثي، فلم يبق لهم إلاّ الثلاثي، وقد قدمنا استحالة أن يكون أصلاً للاشتقاق، فتأمل الفعل (وجد) فمصدره للمطلوب (وجود) وللضالة ونحوها (وجدان) وللغضب (موجدة) و(وجدان) أيضاً، وللحزن (وجد) وفي الغنى (وجد) و(جدة)[٥١]، ولأخذ الحديث

---

(٤٧) الإيضاح ٥٩.

(٤٨) م . ن.

(٤٩) راجع: الدكتور إبراهيم السامرائي، مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد، العدد ٩ ص٢٧.

(٥٠) المصطلحات العلمية ١٢.

(٥١) انظر: مختار الصحاح للرازي: مادة (وجد).

واللغة من الكتب (الوجادة)، فمن أي هذه المصادر السبعة اشتق الفعل (وجد)، وكيف يكون مشتركاً وهو فرع على زعم البصريين»[٥٢].

أما الكوفيون فأهم ما استدلوا به هو:

١ـ اعتلال المصدر تبعاً لاعتلال الفعل، وصحته تبعاً لصحته، فيقال: قام قياماً، فيعل القيام لاعتلال قام، ويقال: قاوم قواماً فيصح المصدر لصحة الفعل.

والذي يبدو لي: أن هذا الاستدلال لا ينهض بإثبات ما ادعوه، وذلك لأن تبعية المصادر للأفعال في الاعتلال ـ في حدود ما مثلوا به ـ لا تعدو كونها افتراضاً محضاً، وذلك لأننا كما نفترض أن المصادر تابعة للأفعال في الاعتلال والصحة لأننا شاهدنا الإعلال وعدمه موجودين في كل منهما نستطيع أن نفترض العكس وهو أن الأفعال تابعة للمصادر في ذلك.

يضاف إليه: أن المسألة لم تأت نتيجة استقراء تام لأمثلة الأفعال، والمصادر، فقد وجد في المصادر ما لا يعتل لاعتلال فعله، أمثال: وعد يعد وعداً، ووزن يزن وزناً، وقام يقوم قومة، وكال يكيل كيلاً، ومال يميل ميلاً.

٢ـ «أن الفعل يعمل في المصدر، ولا شك أن رتبة العامل قبل رتبة المعمول».

ويبتني هذا الدليل ـ فيما أفهمه منه ـ على أن العامل علة والمعمول معلول، وقد ثبت في الفلسفة أن العلة أسبق رتبة من المعلول ليصح انبثاق وجوده عنها.

والاستدلال بهذا اللون من الأدلة يحتم فيه مسبقاً ثبوت العلية بين الطرفين واقعاً لا اعتباراً، والتزام النحاة المستدلين ـ هنا ـ بنظرية العامل التي تقوم على أساس من مبدأ العلية الفلسفي جعلهم يقيسون الآثار النحوية الاعتبارية والتي تعود إلى عالم الاستعمال اللفظي الذي لا يدرى مأخذه الحقيقي، يقيسونها على الحقائق الكونية الثابتة، وهو قياس مع الفارق.

وينقض عليهم أيضاً برفع الفعل للفاعل مع أن رتبة الفاعل في الوجود

---

(٥٢) المباحث اللغوية ١٣ و١٤.

متقدمة على رتبة الفعل لأن الفعل لا يصدر إلاّ عن فاعل كما هو واضح، فلماذا لا يعد الفعل معمولاً والفاعل عاملاً؟!

هذه خلاصة أدلة الكوفيين على أن الفعل هو أصل الاشتقاق، وهي -كما ترى- لا تختلف عن أدلة البصريين في تأثر الكوفيين بالمنهج الكلامي، وربما كان للجو العلمي العام الذي سيطر على دراسات القرن الرابع الهجري -كما أسلفت- أثر في ذلك، فقد كان بعض هذه الأدلة من استخراج أبي بكر ابن الأنباري (ت ٣٢٧هـ)[٥٣].

وكذلك ربما كان في صياغتها أثر من ذلك، وبخاصة أنها وجدت في كتب البصريين أو المتأثرين بالمدرسة البصرية أمثال كتب الزجاجي وأبي البركات ابن الأنباري فكان لأسلوبهما في عرضها بقلميهما ما يقرّب ذلك.

ومن الأساتذة المحدثين من يقرب تصويب رأي الكوفيين أمثال الدكتور مصطفى جواد فإنه يرى أن مذهب الكوفيين أقرب إلى ما تبنته المدرسة اللغوية الحديثة في أن المادة (أسماء الأعيان) هي مبدأ الاشتقاق، وذلك لأن «الفعل يجري مجرى المادة لكونه مشهوداً وهو سابق للتصدر وأظهر منه للشهادة والإحساس فلا يكون (سير) إلاّ بعد أن يكون (سار) وهو مشهود ومحسوس به، و(السير) اسم له ودليل عليه»[٥٤].

ويشير الدكتور مهدي المخزومي إلى ما يقرّب رأي الكوفيين إلى ما أخذ به المحدثون من باحثين مقارنين بين اللغات السامية، يقول: «إن كون الفعل هو الأصل في الاشتقاق هو ما كان عليه أكثر المحدثين مستأنسين بنتائج الدرس اللغوي (المقارن)، وبما تيسر لهم الوقوف عليه من معرفة بالفصائل اللغوية المختلفة».

«قال الدكتور ولفنسون في معرض الحديث عما تتميز به اللغات السامية من اللغات الهندية الأوروبية: إن أغلب الكلمات يرجع اشتقاقه إلى أصل ذي ثلاثة أحرف (لبعضها أصل ذو حرف) وهذا الأصل فعل، يضاف إلى أوله أو آخره حرف أو أكثر، فتتكون من الكلمة الواحدة صور مختلفة تدل على معان مختلفة»[٥٥].

---

(٥٣) الإيضاح ٦٠.

(٥٤) المباحث اللغوية ١٥.

(٥٥) في النحو العربي ١٠٤ و ١٠٥.

ويقول أستاذنا الدكتور إبراهيم السامرائي ملاحظاً على المدرستين منهجاً ورأياً: «إن سبيل الاحتجاج لدى البصريين والكوفيين لا يمكن أن يؤدي إلى النتيجة التي أصبحت رأي كل من الفريقين في مسألة تاريخية كان ينبغي أن تبحث على غير هذا النحو من الصيغة القائمة على المنطق».

«والذي يبدو لنا أن هذه المسألة لدى البصريين والكوفيين لا يمكن أن تكون مسألة خلاف، وذلك لأن المصدر والفعل مادة واحدة، هي المادة الفعلية التي لابد أن تبحث بالقياس إلى المنقطع للاسمية».

«وقد رأينا أن المصدر يقتضي درجة في مادة الفعل وذلك لتوفر الأصول الأولى فيهما، فكلاهما حدث وكلاهما مقترن بزمان ما...».

«أما الاسم الذي نقصده والذي يجب أن يكون مادة البحث في هذا الموضوع فهو غير الحدث، ويندرج في هذا أسماء الذات مما هو داخل في أسماء الأعيان وما هو مرتبط بالطبيعة الحسية».

«والاستقراء يدلنا على أن هذه الأسماء قد أمدت العربية بالمواد الاشتقاقية مثل الأفعال»[٥٦].

وذهبت مدرسة النجف الأصولية الحديثة إلى أن مبدأ الاشتقاق هو (المادة).

ويريدون بالمادة هنا: الحروف التي تتألف منها المشتقات من دون ملاحظة وضع الهيئة والدلالة على النسبة كمادة (ك. ت. ب) ـ مثلاً ـ والهيئة التي يشار بها إلى المادة إنما هي «لمجرد حفظ المادة ليسهل التعبير عنها»[٥٧].

وانتهاء الأصوليين إلى هذا الرأي الأخير إنما هو ليسلم قولهم مما أورد على القولين السابقين من إشكالات أشرت إلى بعضها فيما تقدم.

غير أن المشكلة ـ فيما أعتقد ـ لا تزال قائمة، لأنها مسألة تاريخية -في واقعها- وليست مسألة عقلية تخضع للتصور العقلي والقواعد المنطقية، فنحن إذا حاولنا

---

(٥٦) الفعل زمانه وأبنيته ٥٢.

(٥٧) انظر: فوائد الأصول ١ / ٤٨ و ٤٩ .

التماس شاهد واحد من تاريخ المسألة في لغة العرب ينهض بإثبات ذلك فإننا لا نستطيع.

نعم، قد يتصور هذا في أمثال المجامع اللغوية بعد قيام علم اللغة ووجود أصوله وقوانينه، فإننا نقوى أن نذهب إلى أن الباحثين من المجمعين يقتدرون على الرجوع إلى المادة الأصلية في المعجم ويشتقون منها ضمن إطار الخطوط العامة للاشتقاق.

أما العامة من أبناء المجتمع ـ وهم مصدر اللغة وقائلوها ـ لا نقدر على القول بصدور ذلك عنهم، وبخاصة أن المدرسة الأصولية الحديثة المشار إليها، ذاتها تذهب إلى أن اللغة جاءت وليدة الحاجة إلى التفاهم، أي أنها ظاهرة اجتماعية لا ظاهرة علمية، ومن أوليات خصائص الظاهرة الاجتماعية العموم والتلقائية ـ كما هو معروف في علم الاجتماع.

وقد انتهى آخر تطور للمسألة على أيدي اللغويين المحدثين الذين أفادوا من مناهج البحث الحديث في دراسة اللغات، دراسة مقارنة وتاريخية، وكان الرأي الذي انتهوا إليه ـ كما ألمحت من قبل ـ هو أن أسماء الأعيان أو أسماء المعاني الحسية هي أصل الاشتقاق.

وقد ساعدهم على الانتهاء إلى هذا الرأي وتبنيه طريقتا الاستقراء والاستنتاج.

أما في ضوء الطريقة الأولى فقد أثبتت الدراسات الاجتماعية والدراسات الآثارية: أن الإنسان في حياته الأولى كان يعيش عالماً من البساطة لا يكلفه أكثر من وضع الألفاظ للدلالة على ما تتطلبه حياته البسيطة هذه للتفاهم حول حاجاته الاجتماعية بغية توفير مستلزمات العيش والمحافظة على حياته، وما حاجاته الاجتماعية آنذاك إلاّ تلكم المعاني المحسوس بها من أعضاء جسمه أو من شؤون الغذاء والكساء والمأوى وما يوضع لها من كلمات هي ما يصطلح عليه بأسماء الذات.

ثم أخذت تتطور لغته بعدها بتطور وضعياته الاجتماعية وأحواله المعيشية، وبتطور تفكيره العقلي وسعة آفاق مداركه لما حوله من أشياء في هذا الكون وفي هذه الحياة، فأخذ يشتق من معانيه الحسية للمعنوية التي تلتقيه.

إذن فـ« الاستقراء يدل على أن هذه الأسماء قد أمدت العربية بالمواد الاشتقاقية مثل الأفعال.

فإذا عرضنا لأعضاء جسم الإنسان بصورة عامة عرفنا أنها كانت مادة أصلية لكثير من الألفاظ.

ومن هنا ننتقل من الحسي إلى المعنوي كما ننتقل من الحقيقة إلى المجاز.

والنظر في المعجم العربي في أي من هذه المواد نحو (رأس) و(سن) و(أنف) و(عظم) و(أذن) و(عين) و(صدر) و(ظهر) و(ضلع) و(عضد) و(ساعد) و(بطن) و(يد) و(رجل) ونحو ذلك معين للباحث المستقري على أن يتتبع انتقال هذه الألفاظ إلى أشياء أخرى تؤلف في مجموعها مواد اشتقاقية من ضمنها الأفعال»(٥٨).

وفي ضوء الطريقة الثانية استنتجوا من كثير من الملاحظات لألفاظ تستعمل لمعاني حسية وأخرى معنوية إلى أنها وضعت في الأصل للمعنى المحسوس به ثم استعملت في الآخر المعنوي، كالفصل ـ مثلاً ـ فإنه يدل على أمر حسي وهو القطع والإبانة، ويدل على أمر معنوي وهو حسم الخصومة بالحكم.

ومثل القطع الذي يعني الإبانة وهي دلالة حسية ويعني الجزم وهو دلالة معنوية، وذلك «لأن المحسوسات أول ما تستلفت انتباه الإنسان، وهي سابقة في ذهنه على المعنويات لأنه في أبسط أحوال عيشه لم يكن في احتياج إلاّ للمعاني الحسية ففي أول استعماله «قطع» لم يكن يريد بها إلاّ القطع الحسي، لكنه بعد أن ارتقى في الحضارة وارتقت تصوراته حدثت له معان جديدة بينها وبين القطع مشابهة ذهنية كقولنا (قطع في الأمر) أي جزم.. ويؤيد ذلك حالة اللغات الدنيا فإنها تقل فيها الدلالة المعنوية كلما انحطت إلى أن تصل إلى ما يكاد يخلو منها بالكلية»(٥٩).

من ذلك الاستقراء وهذا الاستنتاج ذهبوا إلى أن أسماء الأعيان هي مبادئ الاشتقاق في اللغة العربية، شأنها في ذلك شأن أية لغة أخرى تقطع مراحل نموها من النشوء إلى النضج فتبدأ دورها الأول في حياة بساطتها الأولى حيث لا تكلف

---

(٥٨) الفعل زمانه وأبنيته ٥٢ و٥٣.

(٥٩) الفلسفة اللغوية ١٠٩.

إنسانها بأكثر من وضع أسماء ما حوله مما يحتاجه في معيشته الضرورية.

ومن هنا كان الاسم أسبق من الفعل، ولكنه لا بمعنى المصدر، وإنما اسم الذات.

يقول الدكتور مصطفى جواد: «وللمادة ما جرى مجراها من العراقة في أصالة الاشتقاق ما يجعلنا نعد جملة من الأوصاف أصولاً لأفعالها ونخرجها من حظيرة القدم الذي اتسم به الفعل، فالأسود سابق لفعله (سود) والأبيض متقدم على فعله (بيض) والأعوج أقدم من فعله (عوج)، وهذا مشهود في طبيعة الوجود ولا يحتاج إلى إثبات أبداً، ومن دلائله حيرتهم في اشتقاق فعله، فقوم أرادوا الثلاثي فقالوا (سود وبيض وعوج)، وقوم أرادوا الحفاظ على الأصول فقالوا (اسوَدَّ) من أسود (وابيَضَّ) من أبيض و(اعوَجَّ) من أعوج، لئلا يبتعد الفعل عن أصله فيستبهم»[٦٠].

وقد أقر مجمع اللغة العربية بمصر في ص٣٦ ج١ من مجلته (مجلة مجمع اللغة العربية): الاشتقاق من أسماء الأعيان[٦١].

وهناك رأي آخر في المسألة لبعض المحدثين يتلخص في اعتبار كل من أسماء الأعيان وأسماء المعاني مبدأ للاشتقاق[٦٢].

والذي يبدو لي، وفي ضوء ما عرضته من دليل الرأي الأول للمدرسة اللغوية الحديثة: أن عد أسماء المعاني مبدأ اشتقاق حتى في العهد الأول للغة، أعني عهد ولادتها ونشوئها لا يتمشى وطبيعة الإنسان في حياته الاجتماعية البدائية حيث تسودها البساطة.

نعم، يتأتى الاشتقاق من أسماء المعاني في العهود المتأخرة للغة، عهود رقيها ونضجها.

ونتيجة كل ما تقدم:

---

(٦٠) المباحث اللغوية ١٥.

(٦١) المباحث اللغوية ١٤.

(٦٢) انظر: المصطلحات العلمية للشهابي ١٢.

أن الرأي الذي يتمشى وطبيعة اللغة هو رأي المدرسة اللغوية الحديثة القائلة بأن مبدأ الاشتقاق هو اسم المادة[٦٣].

محور البحث الأصولي:

المشتق وصف يحمل بما له من معنى على ذات، لوصف تلك الذات بالمعنى الذي يحمله الوصف.

فمثلاً: لفظ (عالم) من المشتقات، ولحمله على ذات (زيد) لنصف زيداً بما يحمل لفظ عالم من معنى وهو العلم نقول: (زيدٌ عالمٌ).

وقلنا ـ فيما تقدم ـ أن المشتق عند الأصوليين لابد أن يكون وصفاً مفارقاً، أي غير ملازم للذات.

وهذا يعني أن الذات تتصف به حيناً ولا تتصف به حيناً آخر.

ومن هنا، ومن النظرة لواقعه ـ وزعه الأصوليون على الأزمنة الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل).

وعبّروا في لغتهم عن الاتصاف بـ(التلبس)، وعن الوصف بـ(المبدأ)، فقالوا: ينقسم المشتق بحسب زمان التلبس بالمبدأ إلى ثلاثة أقسام.

والنقطة التي على أساس منها يعيّن زمان التلبس هي حال التكلم، (أي النطق بعبارة الاتصاف).

ففي مثالنا المتقدم (زيد عالم) إن كان زيد متصفاً بالعلم حال تكلمي ونطقي بهذه الجملة، أي أن زيداً عالم بالفعل، فالزمن هنا هو الزمن الحاضر.

وعبّروا عن هذا الزمن بالحال، فقالوا: حال التلبس بالمبدأ، أي حال اتصاف الذات بالوصف.

وإن كان زيد متصفاً بالعالمية قبل تكلمي ونطقي بجملة (زيد عالم)، أي أن

(٦٣) يراجع: دراسات في الفعل: اشتقاق الفعل. قضايا وآراء: مبدأ الاشتقاق في اللغة العربية للمؤلف.

زيداً ليس بعالم الآن، وإنما كان قبل هذا الوقت متلبساً بهذا الوصف، فالزمن هنا هو الزمن الماضي.

ويعبرّون عنه بما انقضى عنه المبدأ.

وإذا كان زيد سيتصف بالمبدأ في المستقبل، أي أن اتصافه به حال التكلم اتصاف بالقوة لا بالفعل، بمعنى من شأنه الاتصاف به، فهو الزمن المستقبل.

وعبّروا عنه بما يلتبس بالمبدأ في المستقبل.

أما ترتيب الأثر والحكم فيلحظ فيه حال التلبس بالمبدأ.

على هذا قسموا تلبس الذات بالمبدأ (اتصاف الذات بالوصف) من حيث الزمن إلى ثلاثة أقسام):

١ـ ما انقضى عنه المبدأ.
٢ـ ما تلبس بالمبدأ في الحال.
٣ـ ما تلبس بالمبدأ في المستقبل.

وقسموا دلالة المشتق على تلبس الذات بالمبدأ باعتبار الزمان إلى قسمين:

حقيقي ومجازي.

فقالوا: هو موضوع للدلالة على الحال، أي أنه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ بالحال.

وقالوا: هو غير موضوع للدلالة على الاستقبال أي أنه مجاز.

واختلفوا بالنسبة إلى الماضي بين الحقيقة والمجاز.

فاستعمال المشتق في الذات المتلبسة بالوصف في الحال هو استعمال حقيقي. واستعمال المشتق في الذات التي ستتلبس بالوصف في المستقبل هو استعمال مجازي.

أما فيما انقضى عنه المبدأ فهو موضع الخلاف ومحور البحث، فمن يقول بأنه حقيقي يذهب إلى أن لفظ المشتق موضوع للأعم من الحال والماضي، أي أن مفهومه شامل لهما معاً.

فالخلاف يكون في سعة مفهوم المشتق وضيقه.

فهل هو موضوع لخصوص المتلبس بالحال أو للأعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ؟

ولماذا كل هذا؟

لأن الفقيه ـ كما تقدم ـ يبحث ـ هنا ـ عن صغريات كلية الظهور ليطبقها عليها فيستفيد عن طريق هذا التطبيق المعنى الظاهر للفظ المقصود للمتكلم.

فإذا كان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ استعمالاً حقيقياً كان لها ظهور.

وإذا لم يكن حقيقياً فليس له ظهور إلاّ مع القرينة الدالة على ذلك.

وعليه:

فمحور البحث أو محل النزاع هو المشتق في حالة انتهاء تلبس الذات بالمبدأ.

هل هو موضوع لذلك أو غير موضوع؟

الأقوال في المسألة:

والأقوال الرئيسة في المسألة قولان:

- قول بأنه حقيقة.
- وقول بأنه مجاز.

ولنوضح هذا بالمثال المعروف بينهم وهو (الماء المسخن بالشمس)، فقد ورد في النصوص الشرعية كراهة الوضوء والغسل بماء سخن بالشمس.

فإذا برد هذا الماء وزالت حرارته وأردنا أن نتوضأ به أو نغتسل به فهل يحكم على الوضوء أو الغسل بالكراهة، أو أن الكراهة زالت بزوال الحرارة؟

فمن يقول بأن المشتق ـ وهو هنا كلمة مسخن ـ حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ لابد أن يقول بالكراهة لأن الماء ـ هنا ـ يصدق عليه أنه مسخن بالشمس.

ومن يقول بأن المشتق مجاز فيما انقضى عنه المبدأ لابد أن لا يقول بالكراهة لأن الماء الآن لا يصدق عليه أنه مسخن بالشمس، وإنما كان مسخناً بالشمس.

الدليل:

إن أهم ما استدل به القائل بأن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ ومما انقضى عنه المبدأ هو صحة الإطلاق (إطلاق الوصف على الذات) لأن ما انقضى عنه المبدأ حصل له التلبس بالمبدأ، وصار ذلك التلبس بالنسبة إليه فعلياً، ولو في الزمن الماضي فيكون إطلاق المشتق عليه بما له من المعنى حقيقياً.

ويؤيده استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على عدم صحة تولي الإمامة لمن كان قبل إسلامه مشركاً لأن (الشرك ظلم عظيم) كما هو صريح القرآن الكريم.

فإطلاقه عليه السلام عنوان (ظالم) مع أنه قد انقضى وصف الشرك الذي هو الظلم عنهم بالإسلام لأن الإسلام يجب ما قبله، ما هو إلا لأن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالحال والمنقضي عنه التلبس.

وأجيب عنه: بأن الملحوظ في الإطلاق حالُ التلبس لا حالُ التكلم.

وأهم ما استدل به القائل بالمجاز هو صحة السلب، حيث يصح سلب الوصف عما انقضى تلبسه بالمبدأ فيقال للذي كان مشركاً قبل إسلامه ليس بظالم، فلو كانت نسبة الظلم إليه حقيقية حتى بعد انقضاء تلبسها بها لما صح السلب.

وصحة السلب علامة المجاز.

التطبيق:

ومن المسائل الفقهية التي قام الخلاف فيها على الخلاف في المشتق هل هو حقيقة فيما مضى أو مجاز، مسألة الرضاع التي ذكرها فخر المحققين في كتابه (إيضاح الفوائد - ٣/ ٥٢) شرحاً لقول أبيه العلامة في (القواعد): «ولو أرضعت الصغيرة زوجتاه على التعاقب، فالأقرب تحريم الجميع لأن الأخيرة صارت أم من كانت زوجته إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين».

قال الفخر: «أقول: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع.

وأما المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، واختار والدي المصنف وابن إدريس تحريمها، لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولأن عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ﴾، ولمساواة الرضاع النسب، وهو يحرم سابقاً ولاحقاً فكذا مساويه».

النتيجة:

والحق في مسألة المشتق أن يقال:

١ ـ إذا كان الملحوظ في صدق الوصف على موصوفه، أو قل تلبس الذات بالمبدأ هو حال التلبس، أي حين الاتصاف، فإنه في هذه الحال لا يفرق في ترتيب الأثر الشرعي والقانوني والعرفي بين أن يكون التلبس أو الاتصاف قد انقضى أو لا يزال قائماً.

٢ ـ إن معرفة الوضع غير متيسرة بالنسبة للغة العربية وبخاصة في مثل الصيغ والأساليب لعدم وجود معجم دلالي عربي متوفر على ذلك.

٣ ـ لا يوجد في اللغة وضع، كما أوضحت أكثر من مرة، وإنما هو استعمال، والاستعمال في مثل هذا يرجع فيه إلى الفهم العرفي.

ونخلص منه إلى أن تحديد وتعيين الدلالة ـ هنا ـ أمر عرفي.

الجملة

حظيت الجملة بعناية فائقة في الدراسات المنطقية والدراسات اللغوية نحوية وبلاغية.

تناولت تلكم الدراسات المشار إليها تعريف الجملة، وتبيان عناصرها التي تتألف منها ووظيفة كل عنصر، وبيان أقسامها، وشؤون كل قسم وملابساتها الأخرى.

ذلك لأن الجملة من أهم الظواهر اللغوية الاجتماعية في كل لغات البشر لأنها الوحدة الأساسية التي يتكون منها الكلام.

والجملة في اللغة Sentence هي القضية في المنطق Proposition ولأن المنطق اليوناني كان يقوم ـ في القديم ـ بدور منهج البحث كان لابد لكل طالب علم من تعلمه.

ومن الطبيعي أن يتأثر الباحث والدارس بخلفياته الثقافية.

ومن هنا انوجد ما نقرؤه في كتب التراث اللغوي من تفاعل بين الجملة اللغوية والقضية المنطقية أدى إلى شيء غير قليل من التأثير والتأثر.

ذلك أن المنطقي يبحث القضية باعتبارها وحدة أساسية في قواعد الاستدلال كالقياس والاستقراء والتمثيل.

فهو لهذا يركز على عنصرين في القضية فقط، وهما: (الموضوع) و(المحمول) في (القضية الحملية)، و (المقدم) و(التالي) في (القضية الشرطية)، لأن الاستدلال

ينتج حكماً، والحكم يتطلب محكوماً عليه، ومحكوماً به، وليس هما إلاّ العنصرين المذكورين في أعلاه.

فهو يتعامل مع القضية في حدود مقتضيات هدفه من البحث.

فليس له نظر آخر للعناصر الأخرى في الجملة المستعملة في اللغة الاجتماعية العامة لأنها لا علاقة لها بالهدف من بحثه وهو الاستدلال.

وبعكسه الفقيه الشرعي الذي يريد دراسة نص شرعي يستفيد منه مفهوماً شرعياً أو حكماً شرعياً فإنه يتناول النص بكل ما فيه من عناصر وشؤون أخرى لها ارتباط بموضوع بحثه.

لهذا الفرق الأساسي بين مسار وغاية البحثين الفقهي والمنطقي نعى غير باحث على الدرس الأصولي عدم محاولة التفرقة ووضع الحد الفاصل.

إلاّ أن هذا لا يمنع من أن يستخدم الفقيه القياس المنطقي أو الاستقراء أو التمثيل، ولكن بعد أن يستخلص القضية المنطقية من النص الشرعي عندما يستكمل متطلبات دراسته.

لا أن يدرس النص الشرعي كجملة عربية أو مجموعة جمل عربية محمّلاً إياها ما لا تتحمله من شؤون القضية المنطقية، فيُلزم نفسه بما لا يلزم من التأويل والتقدير، وطرح المحتملات التي تُعقم النص، ومن ثَمَّ تحمله، وتبعده عن الاستفادة منه وهو لم يصدر من المشرّع إلاّ للاستفادة منه.

التعريف:

واستناداً إلى ما أشرت إليه من تفاعل بين الجملة اللغوية والقضية المنطقية لابد من سبق تعريف الجملة اللغوية بتعريف القضية المنطقية لنتعرف من خلال المقارنة بينهما نقاط التأثر.

القضية المنطقية:

عرّف ابن سينا القضية في كتابه (النجاة) بأنها «كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صادق أو كاذب».

وعرّفها أبو البقاء في (الكليات) بقوله: «القضية هي المعلومات الأربعة، وهي: المحكوم عليه، وبه، والنسبة الحكمية، والحكم».

وعرّفها التفتازاني في (التهذيب) بما نصه: «القضية قول يحتمل الصدق والكذب».

وللمقارنة بين هذه التعريفات الثلاثة نقول:

القول -وهو المذكور في التعريفين الأول والثالث- يراد به منطقياً المركب التام.

والمركب التام ـ عند المنطقيين ـ هو المؤلف من ثلاثة أركان هي: المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة بينهما.

أو هو المؤلف من أربعة أركان، بإضافة الحكم، كما في تعريف أبي البقاء.

واحتمال الصدق الذي هو مطابقة الواقع، أو الكذب الذي هو عدم مطابقة الواقع، من خصائص الإخبار، لأن الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب.

ولهذا استبدل أستاذنا المظفر في كتابه (المنطق) المركب التام بالقول فقال في تعريفه للقضية بأنها «المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق والكذب».

ولأنا عرفنا أن احتمال الصدق والكذب أو الوصف بهما هو من خصائص الخبر في مقابل الإنشاء، بإمكاننا أن نختصر التعريف فنقول: القضية: هي المركب الخبري التام.

والمركب الخبري التام هو الجملة الخبرية التامة.

ويأتي قصر المنطقي القضية على الجملة الخبرية التامة لأنها موضوع المنطق الذي يبحث فيه باعتباره الوحدة الأساسية في الاستدلال، فارقاً واضحاً بينه وبين اللغوي الذي يبحث الجملة مطلقاً خبرية، وإنشائية.

وفي الفقه، لأن النصوص الشرعية التي يتعامل معها الفقيه أكثرها أساليب إنشائية يأتي الفارق بينهما أكثر وضوحاً.

وإذا أردنا أن نستخدم مبادئ المنطق نقول: النسبة بين الجملة اللغوية والقضية

المنطقية نسبة العموم المطلق، ذلك أن الجملة أعم لأنها تشمل الخبر والإنشاء، والقضية أخص لأنها مقصورة على الخبر.

والقضية المنطقية متأثرة بالجملة اليونانية أو قل: باللغات الهندية ـ الأوروبية، من حيث عدد العناصر الأساسية في تكوينها، كما رأينا هذا في تعريفاتها المتقدمة حيث عرفت بأنها «قول» والقول ـ منطقياً ـ مركب خبري تام يتألف من ثلاثة عناصر مذكورة في نص الجملة، هي المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة بينهما المشار إليها بكلمة الربط أمثال: (أست) بالفارسية و(در) بالتركية، وأفعال الكينونة is وare بالإنجليزية. ذكرت هذا – هنا – لكي تتسنى لنا المقارنة بين تعريف الجملة اللغوية وتعريف القضية المنطقية.

الجملة اللغوية:

التعريفات التي سأذكرها ـ هنا ـ هي للجملة العربية، وأقول هذا لأن هناك فوارق في تكوين الجمل بين اللغات، فما يقال في تعريف جملة قد لا ينطبق تماماً على جملة للغة أخرى.

تعني كلمة (جملة) في اللغة العربية التجمع في مقابلة التفرق، ومن هنا أطلقوا كلمة (جملة) على (جماعة كل شيء)، وقالوا: (أخذ الشيء جملة) و (باعه جملة) أي متجمعاً لا متفرقاً.

وعلمياً ـ أي عند النحويين والبلاغيين ـ الجملة: «كل كلام اشتمل على مسند ومسند إليه».

وعرّفها الجرجاني في تعريفاته بقوله: «الجملة: عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، سواء أفاد كقولك (زيد قائم) أو لم يفد كقولك (إن يكرمني) فإنه جملة (شرط) لا تفيد إلاّ بعد مجيء جوابه.

فيكون الجملة أعم من الكلام مطلقاً» ـ أي بينهما عموم وخصوص مطلق ـ.

وفي (مغني اللبيب) لابن هشام الأنصاري: «الكلام: هو القول المفيد بالقصد.

والمراد بالمفيد: ما دل على معنى يحسن السكوت عليه.

والجملة: عبارة عن الفعل وفاعله كقام زيد، والمبتدأ وخبره كزيدٌ قائمٌ، وما كان بمنزلة أحدهما، نحو (ضُرِبَ اللصُّ) و (أقائم الزيدان) و (كان زيدٌ قائماً) و(ظننته قائماً).

وبهذا يظهر لك أنهما ليسا مترادفين كما يتوهمه كثير من الناس، وهو ظاهر قول صاحب المفصل (يعني الزمخشري) فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام، قال: «ويسمى جملة».. والصواب أنها أعم منه، إذ شرطه الإفادة، بخلافها، ولهذا تسمعهم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيداً فليس بكلام».

وهذا يعني أن الجملة والكلام لا يختلفان من حيث التركيب إذ لابد في كل منهما أن يتألف ـ على الأقل ـ من مسند ومسند إليه، وإنما الاختلاف بينهما في الإفادة حيث اعتبرت شرطاً أساسياً في الكلام، ولم تعتبر في الجملة، فإنها قد تفيد وقد لا تفيد.

ومن هنا تكون النسبة المنطقية بين الجملة والكلام نسبة العموم والخصوص من مطلق.

العموم في جانب الجملة حيث تطلق على المركب الإسنادي المفيد وغير المفيد، بينما يختص الكلام بالمفيد فقط.

والملحوظ ـ هنا ـ إن أردنا المقارنة بين تعريف الجملة اللغوية العربية والقضية المنطقية نلمس التأثر واضحاً حيث أخذ الإسناد عنصراً أساسياً في الجملة العربية كما هو في القضية المنطقية.

وهذا يتم في الجملة العربية الإسنادية كجملة المبتدأ والخبر، وجملة الفعل والفاعل وما هو بمنزلتهما.

وكذلك يتم في الجملة الشرطية.

أما في الجملة البسيطة والجملة الظرفية ـ كما سنوضح هذا في مبحث تقسيم الجملة ـ فإنه لا يتم إلاّ بالتقدير، وهو خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلاّ إذا اقتضت ذلك ضرورةُ فهم النص، لا الصناعة النحوية المتأثرة بالمنطق.

فالملاحظة الواردة على تعريف الجملة اللغوية العربية أن المعرّفين للجملة لحظوها من زاوية اللفظ.

وبتعبير أدق: نظروها من ناحية الشكل، لا من ناحية علاقة الفكر بالواقع التي هي وظيفة اللغة ومهمتها الأساسية.

العناصر:

رأينا في ما تقدمه: أن الجملة في المنطق ثلاثية العناصر فهي تتألف من مسند، ومسند إليه، ورابطة.

ولكن هي في اللغة العربية ثنائية العناصر، إذ هي تتألف ـ في رأي القدامى ـ من مسند، ومسند إليه، ويتم الربط فيها بين المسند والمسند إليه عن طريق الإسناد المفهوم من حاق النظم والتأليف.

وهذا الفرق بين القضية المنطقية والجملة العربية في تحديد أركان الجملة هو الفرق بين الجملة في اللغات الهندية ـ الأوربية واللغات السامية حيث تذهب الأولى إلى التثليث، والثانية إلى الاثنينية.

يقول الدكتور أنيس في كتابه (من أسرار اللغة ص ٢٧٦): «وتختلف الفصائل اللغوية في تحديد أركان الجملة، فبينما نرى أن الفصيلة الهندية ـ الأوروبية تشترط في الجملة ـ لتمام فائدتها ـ أن تشتمل على مسند ومسند إليه، ثم على فعل من أفعال الكينونة يربط بينهما، نرى الفصيلة السامية تكتفي بالمسند والمسند إليه».

وهذا الفرق يرجع إلى الواقع الاجتماعي للناطقين بتلك اللغة وما يدور فيه من عادات وتقاليد وأعراف.

أي أن هذا ليس شيئاً أساسياً في نظام اللغة ينبع من طبيعة اللغة باعتبارها لغة.

وإنما الأساسي هو أن الجملة هي وحدة الكلام التي يعبر الإنسان عبرها عن معنى تام يختلف عن معنى الكلمة، ولا تفيده الكلمة إلاّ إذا تحولت إلى جملة.

أقول هذا لكي أفرّق بين الجملة والكلمة، فالكلمة ـ ذات المعنى الاسمي ـ تعبر عن معنى إذا استعملت منفردة لكنه لا يرقى إلى مستوى معنى الجملة، لأن

المعنى في الجملة ينبع من طبيعة الجملة بما هي جملة، فقد أقول: (محمد) وأريد به الاسم الخاص فهو كلمة، وقد أقول: (محمد) وأريد به المنادى فهو الجملة، ذلك أن طريقة أداء النداء والتي يعبر عنها في لغة علم اللغة بالتنغيم ـ حولت كلمة (محمد) من كلمة مفردة تعطي معنى خاصاً، إلى جملة تعطي معنى آخر أفيد من الجملة باعتبارها جملة نداء، وهو معنى المنادى.

ومن هنا ذهب اللغويون المحدثون في تعريف الجملة مذهباً آخر يختلف عن مذهب القدامى، ويعتمد الابتعاد عن قياس الجملة اللغوية بمقاس القضية المنطقية.

وعلى أساسه حدد الدكتور أنيس أركان الجملة بقوله: «إن الجملة في أقصر صورها هي: أقل قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلاً، بنفسه سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر».

وعلى أساسه أيضاً عُرّفت الجملة في معاجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة بمثل التعريف التالي:

ـ (معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب) لمؤلفيه: مجدي وهبة وكامل المهندس ص٧٨: «الجملة: إما تامة، وإما غير تامة.

فالتامة: هي مجموعة من الكلمات تؤدي معنى كاملاً.

وعند اللغويين المحدثين: هي الوحدة الكلامية المكتملة اكتمالاً نحوياً، والمؤلفة من كلمة أو مجموعة كلمات يتصل بعضها ببعض اتصالاً نحوياً».

وسوف نعرف هذا أكثر في ما يليه من حديث عن أقسام الجملة.

أقسام الجملة:

وأيضاً نبدأ ـ هنا ـ بتقسيم القضية المنطقية ثم ننتقل منه إلى تقسيم الجملة العربية، ليتسنى لنا أن نقارن إن أمكنت المقارنة.

تقسيم القضية:

يقسم المنطقيون القضية إلى قسمين رئيسين هما: الحملية والشرطية.

١ـ القضية الحملية:

وعرّفوها بالتي يحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، مثل: (زيد كريم) و(خالد ليس كريماً).

وتتألف القضية الحملية من ثلاثة عناصر، هي:

أ ـ الموضوع، ويقابله في الجملة العربية المسند إليه.
ب ـ المحمول، ويقابله في الجملة العربية المسند.
ج ـ النسبة، ويقابلها في الجملة العربية الإسناد.

ويعبر عن النسبة أو الإسناد في القضية الحملية منطقياً بلفظ يخصه.

والشأن يختلف عنه في الجملة العربية فإنه لا يعبر عن الإسناد بلفظ يخصه وإنما يستغنى عنه بنظم الجملة وتأليفها.

٢ـ الجملة الشرطية:

وعرّفوها بالقضية التي يحكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى، أو عدم وجود نسبة بينهما، مثل: (إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود)، و (ليس كلما دق الجرس فقد حان وقت الدرس).

وتتألف القضية الشرطية من ثلاثة عناصر هي:

١ ـ المقدّم، ويقابله في الجملة العربية (الشرط).
٢ ـ التالي، ويقابله في الجملة العربية (الجزاء).
٣ ـ الرابطة، وهي أداة الشرط في الجملتين المنطقية والعربية.

تقسيم الجملة العربية:

التقسيم القديم ـ وهو المشهور ـ للجملة العربية هو تقسيمها إلى قسمين رئيسيين، هما الاسمية والفعلية.

١ـ الجملة الاسمية:

هي المبدوءة ـ تحقيقاً أو تقديراً ـ باسم: مثل (محمد رسول الله) و (إن محمداً رسول الله).

٢ـ الجملة الفعلية:

هي المبدوءة ـ تحقيقاً أو تقديراً ـ بفعل، مثل (يكتب محمود درسه) و (لم يكتب مصطفى درسه).

وقسّمها ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) إلى ثلاثة أقسام: الاسمية والفعلية والظرفية.

وعرّف الاسمية بالتي صدرها اسم، والفعلية التي صدرها فعل، والظرفية: «المصدرة بظرف أو مجرور، نحو (أعندك زيد) و(أفي الدار زيد) إذا قدرت (زيداً) فاعلاً بالظرف والجار والمجرور، لا بالاستقرار المحذوف، ولا مبتدأ مخبراً عنه بهما، ومثّل الزمخشري لذلك بـ(في الدار) من قولك (زيد في الدار)، وهي مبني على أن الاستقرار المقدر فعلٌ لا اسم، وعلى أنه حذف وحده وانتقل الضمير إلى الظرف بعد أن عمل فيه»[٦٤].

وذكر ابن هشام: أن الزمخشري وغيره زاد الجملة الشرطية، والصواب ـ كما يرى ـ أنها من قبيل الفعلية.

ومن الواضح ـ في ظلال ما ذكر ـ أن النحويين العرب القدامى تأثروا، وبشكل واضح، بفكرتي الإسناد والتعليق المنطقيتين، فافترضوا عدم خروج الجملة من هذين الإطارين، وفي حالة الوقوف على جملة لا إسناد فيها لابد من التقدير أو التأويل.

ومن هنا:

• لما رأى النحاة أن قسماً من الجمل في اللغة العربية لا يصدق عليه الإسناد ولا التعليق المستعاران من المنطق، فرضوا مبدأ التقدير لكي تطرد قاعدة الإسناد وقاعدة التعليق..

وكان الأولى بهم منهجياً، بل المفروض أن يقسموا الجملة العربية وفق ما وقفوا عليه من أمثلتها وجزئياتها في كلام العرب، لا على أساس من قياسها على قسمة القضية المنطقية، وذلك للفرق الواضح بين المنطق واللغة، وهو أن قضايا

---

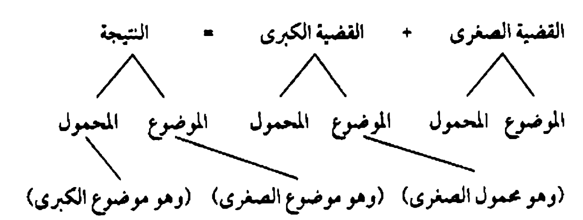
(٦٤) مغني اللبيب ٤٩٢.

المنطق لا تعكس واقعاً لغوياً، وإنما تضع منهجاً علمياً لصياغة الحكم القائم بين شيئين في القضية الحملية الذي ينتهي إليه الباحث في أية مسألة فكرية ليرتب صورة استدلاله من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة..

وبصياغة الارتباط القائم بين قضيتين (في القضية الشرطية) في أية مسألة، وأيضاً ليرتب صورة استدلاله من أجل الوصول إلى المطلوب.

فالمنطق يضع أمامنا صورة الاستدلال ويترك لنا اختيار المادة التي تقولب بتلك الصورة من أية لغة من اللغات، ومن هنا عبروا عن هذا المنطق بـ(المنطق الصوري) و (المنطق الشكلي)، ومن هنا أيضاً كان هذا المنطق منهجاً علمياً عالمياً.

وتوضيحاً لذلك نقول: من طرق المنطق للاستدلال الصورة التالية:



ونحن إذا أردنا أن نستدل على فكرة ما أو شيء ما، كما لو أردنا مثلاً أن نستدل على حدوث العالم وأنه مخلوق، وليس بقديم، نقوم بدورنا باستعمال اللغة التي نتكلمها أو التي نختارها ونرتبها وفق هذه الصورة.. فنقول باللغة العربية:

العالم متغير + كل متغير حادث = العالم حادث

وباللغة الفارسية:

عالم متقلب أست + همه متقلب مخلوق أست = عالم مخلوق أست.

وباللغة الإنجليزية:

The world is changeable + Every changeable is created = The world is created.

وهكذا باللغات الأخرى.

ومعنى هذا أن اللغة التي تستعمل مادة لصور المنطق هي اللغة العلمية، ومن الممكن قولبة أساليب اللغة العلمية وفق متطلبات الصور المنطقية، ولكن من غير الممكن قولبة اللغة الاجتماعية في تحاور أبناء المجتمع وفق قوانين المنطق لأنها سابقة عليها، ولأنها تخضع في وضع أساليبها وتطورها للسنن الاجتماعية لا للقوانين العلمية.

فالنظر إلى اللغة بعيدة عن المنطق هو المنهج السليم لمعرفة اللغة كما هي وبطبيعتها ولو اتبع النحاة في تعريف الجملة وتقسيمها المنهج المشار إليه لتخلصنا من مشكلة التقدير الصناعي الذي جاءنا بسبب مقايسة الجملة العربية اللغوية على القضية المنطقية العلمية.

والتقسيم السليم ـ لأنه مأخوذ من واقع أمثلة الجملة العربية ـ هو أن تقسم الجملة العربية إلى ما يأتي:

١ ـ الجملة الإسنادية.

٢ ـ الجملة الشرطية.

٣ ـ الجملة الظرفية.

٤ ـ الجملة البسيطة.

والجملة الإسنادية هي التي تشتمل على مسند إليه ومسند.

والجملة الشرطية هي التي تشتمل على شرط وجزاء.

والجملة الظرفية هي التي تشتمل على ظرف أو جار ومجرور بعدهما اسم.

والجملة البسيطة هي ما سوى الثلاث، فقد تشتمل على كلمة واحدة اسماً أو فعلاً وخالفة، وقد تشتمل على أكثر إلاّ أنها لا إسناد فيها ولا تعليق ولا ظرفية، مثل: جملة النداء (محمد) أو (يا محمد) وجملة الأمر (استقم) وجملة التعجب (ما أكرم زيداً) و (أكرم بزيد) وجملة التحذير (إياك والأسد).. والخ»[٦٥].

---

(٦٥) انظر: دراسات في الإعراب للمؤلف ص١٣٤ - ١٣٦.

وظيفتها:

قلتُ: إن الجملة هي الوحدة الأساسية في منظومة الكلام.

والكلام ـ طويلاً كان أو قصيراً ـ يحمل فكرة مرتسمة في ذهن المتكلم أو الملقي يريد نقلها إلى الآخر عبر الجملة الواحدة أو مجموعة الجمل التي تؤلف منظومة الكلام.

ومن هنا يكون لكل جملة دور في إبراز الفكرة إلى الخارج ونقلها من الملقي إلى المتلقي.

ويرجع هذا إلى أن الحوار بين الملقي والمتلقي مترابط الأجزاء بحيث يفسر بعضها البعض، ويساعد بعضها على فهم البعض.

الكلام

التعريف:

في المعجم:

يقال: كَلَمَهُ كَلْماً ـ بالتخفيف ـ جرحه جرحاً.

ويقال: كَلَّمه تكليماً ـ بالتشديد ـ وجّه الحديثَ إليه.

وتَكَلَّم تكلماً ـ بالتشديد أيضاً ـ نطق بالكلام.

ونظرة تحليلية قصيرة لما ذكر تسلمنا إلى أن لمادة (ك. ل. م) معنيين:

أحدهما نفيده من الفعل المجرد، وهو الجرح.

وثانيهما نفيده من الفعل المزيد، وهو النطق بالألفاظ المعبّرة عما في النفس أو الذهن.

والمعنى الثاني هو المقصود هنا.

وعلى أساس منه جاء في (المعجم الوسيط): «الكلام ـ في أصل اللغة ـ الأصوات المفيدة».

وهذا يعني أن الكلام اسم جنس يطلق على الكلمة والكلمات، والجملة والجمل.

ولكن بشرط أن تكون ذات دلالة تامة.

في النحو:

وعرّفه الجرجاني بأنه «ما تضمن كلمتين بالإسناد».

وأضاف إليه في (الهادي) قيد الإفادة، قال: «وهو (يعني الكلام) ما تألف من مسند ومسند إليه وأفاد».

وفي (معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب) عرّف الكلمة Word والكلام Speech بأنها «التعبير عن الفكرة أو الشعور أو الإرادة بنظام من الأصوات والرموز الدالة على معانٍ».

وما نريده ـ هنا ـ من الكلام: الجملة الواحدة المفيدة، ومجموعة الجمل المفيدة التي ينتظمها أسلوب واحد، والتي يمكن أن نعبّر عنها بمنظومة الجمل المفيدة.

التأليف:

يتألف الكلام ـ في ضوء تعريفنا له ـ من أصوات ذات دلالات وتتكون دلالة الكلام من:

١ ـ معاني مواد المفردات Lexicology.

٢ ـ معاني هيئات المفردات Morphology (قواعد التصريف).

٣ ـ معاني هيئات الجمل Syntax (قواعد النحو).

٤ ـ معاني هيئات الأساليب Stylistique (قواعد البلاغة).

الوظيفة:

الكلام ـ عملياً ـ هو استخدام الأصوات والرموز اللغوية وفق ما لها من قوانين وأنظمة.

واللغة ـ باعتبارها وسيلة اتصال ـ يتوصل بها المتكلم إلى الغايات التالية:

١ـ الإبانة والإفصاح عما في ذهنه من أفكار، وما في نفسه من شعور، وما يعتمل في داخله من إرادة.

٢ـ نقل الأفكار منه إلى الآخر.

فوظيفة الكلام هي نفسها وظيفة اللغة.

القرائن:

ويعتمد إفهام معاني الكلام من قبل الملقي وفهمها من قبل المتلقي على القرائن.

والقرائن ـ كما سيأتي ـ هي الدلائل التي تقترن بالكلام أي تصاحبه وتنقسم القرائن إلى:

١ـ قرائن مقالية:

وهي التي يتضمنها الكلام كقرينة السياق وقرينة الأسلوب وقرينة الإعراب ونحوها.

٢ـ قرائن مقامية:

وهي تلك الدلائل التي تكون خارج إطار الكلام، وتصحبه في بيئته أو أثناء إلقائه.

وسيأتي لها مزيد توضيح وشرح عند حديثنا التالي عن الإعراب.

ومن هنا لابد للفقيه من التدقيق في معرفة القرائن لما تلقيه من أضواء كاشفة على النص تساعد في فهمه.

والحديث الآتي عن الإعراب سوف يعرب عن هذا.

الإعراب

يعتد الإعراب ـ وبخاصة بنوعه الشكلي ـ من أهم سمات ومميزات الكلام العربي، لأنه قوام الفصاحة في النطق التي عُرف بها العرب.

ومن هنا كان موضع العناية العلمية الفائقة من قبل علماء اللغة العربية عرباً وغيرهم.

ولأن النوع الوظيفي منه يتدخل تدخلاً مباشراً في فهم النص رأيت من اللازم منهجياً التعرض له، وبخاصة بعد التمهيد له ببيان ما يرتبط بالجملة والكلام اللذين هما محور دورانه ومجال تحركه.

حقيقة الإعراب:

اختلف النحاة العرب -قدامى ومحدثين- في حد الإعراب المعرب عن حقيقته.

وخلاصة ما انتهوا إليه هو:

١ـ أن الإعراب هو: الرفع والنصب والجر والجزم.

وهذا يعني أن توضع الكلمة المعرَبة داخل إطار الجملة في موقع الرفع أو النصب أو الجزم من حقول ترتيب الكلم في الجملة.

٢ـ أن الإعراب هو الأثر الذي يجلبه العامل في آخر الكلمة المعربة ويراد بالأثر: العلامة الإعرابية (الضمة. الفتحة. الكسرة. السكون) وما يقوم مقامها من حركة أو حرف أو حذف أو تقدير.

٣ـ أن الإعراب هو تغير الأثر الإعرابي الذي يحدث بسبب اختلاف العوامل الداخلة على الكلمة المعربة.

فهو ليس الأثر نفسه وإنما هو تغير الأثر.

والذي يلاحظ على هذه التحديدات للإعراب:

ـ أن التعريف الأول غير جامع، وذلك لأن موقع الرفع من غير تحديد لنوعية المرفوع ببيان وظيفته النحوية من كونه مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً ـ مثلاً ـ يتسع لجميع المرفوعات.

ويلزم عن هذا أننا لا نستطيع معه معرفة نوعية الكلمة المرفوعة ومن ثم وظيفتها في الجملة، والمقصود من الإعراب الإبانة عن وظيفة الكلمة في منظومة الجملة.

وبتوضيح أكثر:

إننا إذا أخذنا مثالاً لذلك جملة المبتدأ والخبر فإنها تجدول إلى حقلين، كل حقل من الحقلين هو موقع رفع من غير تبيين وتحديد لنوعية المرفوع هل هو مبتدأ أو هو خبر؟

انظر الجدول التالي:

رفع	رفع
زيد	عالم
عالم	زيد

فكلمة (زيد) وقعت في الحقل الأول وفي الحقل الثاني، وكذلك كلمة (عالم) وقعت في الحقل الأول وفي الحقل الثاني، ولم يميز الرفع بينهما، فيعرب عن أن هذه مبتدأ وتلك خبر.

وكذلك إذا قلت:

عالِمٌ زيد

فالحقل لكلمة (زيد) حقل رفع لكنه لا يقوى على بيان أنها فاعل.

فالتعريف ـ على هذا ـ قاصر عن بيان وظيفة الكلمة في الجملة، الأمر المطلوب

من الإعراب أن يعرب عنه.

وكذلك التعريفان الآخران لأنهما يدوران حول دليلة من دلائل الإعراب، وهي الحركة وما يقوم مقامها.

والحركة وحدها لا تفصح عن وظيفة الكلمة في الجملة، وإنما تبين أن هذه الكلمة معربة، وعلامة إعرابها الضمة أو الفتحة أو الكسرة أو السكون.

يعني أننا علينا أن ننطق بها مضمومة أو مفتوحة أو مكسورة أو ساكنة.

والتغير لا يدل على أكثر مما تدل عليه الحركة فهو لا يعرب عن وظيفة الكلمة في الجملة، ولا حتى عن نوعية الحقل الإعرابي لها.

والحق:

أن الإعراب: هو الإبانة عن الوظيفة النحوية للكلمة في منظومة الجملة.

ولتوضيح هذا لابد من الدخول إليه عن طريق بيان أقسام وقرائن الإعراب.

أقسام الإعراب:

١ـ الإعراب الشكلي:

وهو النطق بالكلمة في سياق الكلام كما نطق بها العرب الفصحاء من حيث إخراج الحروف من مخارجها وتشكيل كل حرف من حروف الكلمة من أول حرف إلى آخر حرف من حروفها بشكلته ضمة كانت أو فتحة أو كسرة أو سكوناً أو شدة أو مدة، وكما كان يشكلها العرب الفصحاء.

وهو المقصود في الأحاديث الشريفة الآمرة بإعراب القرآن، وكذلك الفتاوى الملزمة بالإعراب في القراءة الواجبة في الصلاة.

٢ـ الإعراب الوظيفي:

وهو الإعراب الذي يبين وظيفة الكلمة في الجملة فيتدخل تدخلاً مباشراً وأساسياً في فهم النص.

ومن هنا اعتبر تعلم الصرف والنحو والبلاغة مقدمة ضرورية لتعلم الفقه والاجتهاد فيه.

٣ـ الإعراب التطبيقي:

وهو الإعراب المعروف الذي يستخدم في تدريب الطلاب على فهم قواعد اللغة وحفظها.

ومنه ما في الكتب المؤلفة في إعراب القرآن وإعراب الحديث وإعراب ألفية ابن مالك ونحوها.

والمقصود دراسته هنا هو الإعراب الوظيفي لأننا في علم أصول الفقه ندرس في مباحث الألفاظ، ظهورات الألفاظ، والإعراب الوظيفي له تدخل مباشر وأساسي في فهم مدلول النص.

دلائل الإعراب:

الدلائل تعني (القرائن) جمع قرينة، ولفظ (قرينة) على زنة (فعيلة) بمعنى (فاعلة)، مأخوذ لغة من (المقارنة) بمعنى (المصاحبة).

ومنه استعيرت الكلمة في اصطلاح العلوم اللغوية لـ:

١ـ ما يصاحب أو يقارن الكلام من منظومات سياقه، ويدل على المراد به، أو ما ينطوي عليه الكلام نفسه، ويدل على المقصود منه.

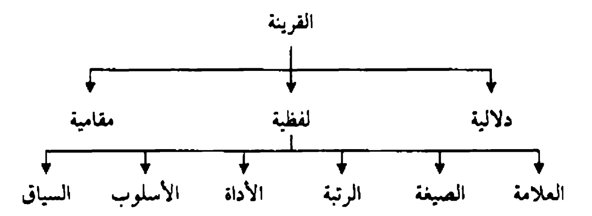
٢ـ ما يحيط بالكلام من ظروف وملابسات أو ما تنطوي عليه بيئة الكلام من أعراف أو وقائع أو ما إليهما.

واصطلح على الأولى بالقرينة (اللفظية) و(المقالية) و(القولية) وعلى الثانية بالقرينة (المعنوية) و(المحلية) و(المقامية) أو (قرينة المقام) وقد تعرف الأولى بـ(سياق الكلام) أيضاً، وبخاصة في الترجمات الحديثة لكلمة Context الإنجليزية.

وقد يعبر عن القرينة بـ(الدليل)، لأنها تدل على المقصود من الكلام، ويؤنث جمعه باعتبار معناه وهو (القرينة) فيقال (دلائل).. وعلى هذا تأتي القرائن مرادفة للدلائل ـ كما ألمحت ـ ومن هنا فدلائل الإعراب تعني قرائن الإعراب.

وقرائن الإعراب هي التي يعتمدها المتكلم أو الكاتب عند صياغة الكلام، وكذلك السامع أو القارئ لفهم مدلول النص في تعيين أو معرفة الموقع الإعرابي للكلمة.

وهي كما في الجدول التالي:



والقرائن اللفظية الست وكذلك المقامية هي القرائن التي ذكرها النحاة في طوايا تطبيقاتهم الإعرابية والنحوية.

والقرينة المقامية أو المعنوية هي التي تعين وتحدد لنا فاعل الأفعال المضارعة للمتكلم والمخاطب (أفعلُ. نفعلُ. تفعلُ) لأن المتكلم حاضر للمخاطب، والمخاطب حاضر للمتكلم، والحضور من أوضح القرائن المادية أو المقامية.

ومن هنا لم يذكر اللفظ الدال على المتكلم أو المخاطب اكتفاء بقرينة (الحضور) واعتماداً عليها لأنها هي التي تحدده وتعينه.

وفي ضوئه لا نحتاج إلى تقدير الفاعل بـ(أنا) أو (نحن) أو (أنت) كما يصنع النحاة لأنه تقدير صناعي لا يفتقر إليه معنى الكلام، وإنما فرضته الصناعة النحوية لـتم للجملة ركناها الأساسيان (المسند إليه والمسند) حسب ما اصطلحوا عليه في تعريف الجملة.

أما ونحن نذهب إلى أن الكلام هو (اللفظ المفيد فائدة تامة يحسن السكوت عليها) ولا نفرق في ذلك بين أن تكون الجملة إسنادية تشتمل على مسند إليه ومسند وأن تكون بسيطة (غير إسنادية) كما في ما نحن فيه، فلا نحتاج إلى هذا التقدير الصناعي.

وفي قول المبرد الآتي إشارة واضحة إلى مثل هذه القرينة الحالية، إلاّ أنه اعتمدها دليلاً على التقدير ولم يستغن بها عنه أخذاً بمبدأ التقدير الصناعي المتسالم عليه بينهم: «وقد يحذف الفعل في التكرير وفي العطف، وذلك قولك: «رأسَكَ والحائطَ» و(رأسَه والسيفَ يا فتى)، فإنما حذف الفعل للإطالة والتكرير، ودل على الفعل المحذوف بما يشاهد من الحال»[٦٦].

وأعني بقرينة الدلالة: التصور الذهني لمعنى ومدلول الوظيفة النحوية من فاعل ومبتدأ وخبر وتمييز وحال ومفعول ومستثنى.. والخ.

سواء اكتسب هذا التصور الذهني من تعلم قواعد العربية ومعرفة تعاريف هذه المفاهيم النحوية وأمثلتها، أو من ممارسة اللغة والتعامل معها.

ذلك أننا لا نستطيع أن نعين (الفاعل) ـ مثلاً ـ في جملة ما إذا لم نكن قد فهمنا معنى الفاعل، وألممنا بمفهومه النحوي.. وهكذا.

وهذه القرينة لابد من وجودها أثناء الإعراب مع كل كلمة نقصد إعرابها، وسواء كان ذلك الوجود تلقائياً، أو استحضاراً علمياً.

ومن هنا تأتي هذه القرينة أهم القرائن النحوية في فهم الإعراب وتطبيقه.

وأسميتها بـ(الدلالية) أخذاً من مدلول الوظيفة النحوية الذي هو معناها ومفهومها.

أما القرائن اللفظية فهي كالتالي:

١ـ العلامة:

وقد حصرتها بالحركات الثلاث، وهي تنقسم إلى:

أ ـ الحركات القصيرة وهي: الضمة والفتحة والكسرة.

ب ـ الحركات الطويلة وهي: الواو والألف والياء.

ومواضعها: الأسماء المتغيرة، وهي التي تعرف في رأي النحاة بما يعرب بالحركات الظاهرة أو بالحروف.

(٦٦) المقتضب ٣/ ٢١٥.

وذلك لأن جميع الأفعال ـ فيما أرى ـ مبنية، وكما أوضحت هذا في كتابي (دراسات في الفعل)[٦٧]، والحروف جميعها مبنية بالاتفاق، ولأن جميع الأسماء ـ فيما أرى ـ معربة، ومنقسمة ـ باعتبار وجود الحركة على آخرها ولا وجودها وتغير الحركة ولا تغيرها ـ إلى:

أ ـ اسم متغير: وهو ما اختلفت عليه الحركات الإعرابية.

ب ـ اسم ثابت: وهو ما لازم آخره علامة واحدة سكوناً كانت كالأسماء المقصورة والمنقوصة في حالتي الرفع والجر، أو حركة كالاسم المضاف لياء المتكلم وأمثاله من المفردات.. وهي جميع الأسماء التي تعرب في رأي النحاة بالإعراب التقديري أو الإعراب المحلي..[٦٨].

٢ـ الصيغة:

ويراد بها مجيء الكلمة على هيئة خاصة للدلالة على معنى معين، كما في الظواهر التالية:

أ ـ صيغة الفعل المبني للمعلوم، التي تدل على أن مرفوعها فاعل.

ب ـ صيغة الفعل المبني للمجهول، التي تدل على أن مرفوعها نائب فاعل.

ج ـ صيغة المفعول المطلق ـ إذا كان مصدراً ـ التي تدل عليه بمعونة قرينتي العلامة (الفتحة) والدلالة.

د ـ صيغة المفعول له التي لا تأتي إلاّ مصدراً فتدل عليه بمساعدة قرينتي العلامة (الفتحة) والدلالة إذا كان منصوباً، أو قرينتي العلامة (الكسرة) والدلالة والأداة (لام التعليل) إذا كان مجروراً.

هـ ـ صيغ الضمائر لأنها تدل على الحالة الإعرابية للضمير رفعاً أو نصباً في الضمائر المنفصلة، ورفعاً أو نصباً وجراً في الضمائر المتصلة.

٣ـ الرتبة:

وتأتي في تعيين المبتدأ والخبر، والفاعل والمفعول به.

وتقوم قرينيتها أو دلالتها في حالة فقدان القرائن الأخرى المعينة والمميزة

(٦٧) انظر: موضوع (بناء الفعل) ص٦١.

(٦٨) راجع (دراسات في الإعراب): موضوع (مادة الإعراب).

لكل من المبتدأ والخبر أو الفاعل والمفعول حيث تخضع الجملة للترتيب الأولي لها فيعرب الاسم الأول مبتدأ والثاني خبراً في جملة المبتدأ والخبر، وهو ما أشار إليه ابن مالك في قوله:

وامنعه حين يستوي الجزآن   عرفاً ونكراً عادمي بيان

ويعرب الاسم الأول فاعلاً والثاني مفعولاً في جملة الفاعل، وهو ما أشار إليه ابن مالك بقوله:

وأخر المفعول إن لبس حذر.

٤ـ الأداة:

ويراد بها ما يعرف بالأدوات العاملة في الأسماء عند النحاة أمثال:

أ ـ كان وأخواتها.
ب ـ ليس وأخواتها (ما. لا. لات).
ج ـ إنّ وأخواتها.
د ـ لا النافية للجنس.
هـ ـ ظن وأخواتها.
و ـ واو المعية مع المفعول معه.
ز ـ لام التعليل مع المفعول له.
ح ـ إلاّ الاستثنائية وأخواتها.
ط ـ حروف الجر.

٥ـ الأسلوب:

وأعني به اختلاف الحركة الإعرابية المقترن باختلاف التركيب أو الصورة اللفظية كما في أمثال:

أ ـ اسم الفاعل المستعمل بأسلوبين هما:

١ـ أن يكون منوناً فيقتضي الأسلوب مجيء مفعوله منصوباً.
٢ـ أن يكون غير منون فيقتضي الأسلوب مجيء مفعوله مجروراً بإضافته إليه.

فمن تنوينه يستدل على نصب مفعوله، وبعدم تنوينه يستدل على جر مفعوله بإضافته إليه.

ومن شواهده ما جاء في (معاني القرآن) للفراء[٦٩]: «وقوله ﴿ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ الْكَافِرِينَ﴾ و﴿موهنٌ﴾ فإن شئت أضفت، وإن شئت نوّنت ونصبت، ومثله ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ و﴿بالغٌ أمرَه﴾ و﴿كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ﴾ و﴿كاشفاتٌ ضرَّه﴾...».

ب ـ الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بمفعوله، وعدم الفصل، كما في الآية الكريمة: (وكذلك زُين لكثير من المشركين قتلَ أولادِهم شركائُهم) وهي في قراءة السبعة غير ابن عامر، و﴿وكذلك زُيِّنَ لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائِهم﴾ وهي قراءة ابن عامر، فكل منهما أسلوب.

ج ـ المصدر مع فاعله ومفعوله فله أسلوبان، كل منهما قرينة على تحديد إعراب الفاعل والمفعول، ففي الآية القرآنية السابقة لو أخذت شاهداً هنا لجاز أن يقال: (زَين لكثير من المشركين قتلَ أولادِهم شركاؤهم) بإضافة المصدر إلى مفعوله ورفع فاعله.

وجاز أن يقال: «زين لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائهم» بإضافة المصدر إلى فاعله ونصب مفعوله.

د ـ المصدر المقصود به الدوام فيرفع أو اللادوام فينصب، مثل: (شكرٌ) و(شكراً).

فإن أريد الدوام فالأسلوب يتطلب رفع المصدر، وإن أريد اللادوام فالأسلوب يقتضي نصب المصدر.

٦ـ السياق:

ويراد به نظم الكلام وما يشتمل عليه من دلائل تحدد وتعين إعراب الكلمة التي اقترنت بها، كما في الأمثلة التالية:

---

(٦٩) ١/ ٤٠٦.

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ فقد قرئ الفعل بالتخفيف وهو قرينة على أن (زكريا) فاعل، وقرئ بالتشديد وهو قرينة على أن (زكريا) مفعول به.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ: عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ﴾، فإن سياق هذه الفقرة من الآية الكريمة والذي تتم به وهو: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى: الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ، ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ، قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾، هذا السياق يقتضي تنوين كلمة (عزير) وإعراب كلمة (ابن) خبراً لكلمة (عزير)، كما يقتضي كتابة كلمة (ابن) بالهمزة لأنها لم تقع وصفاً.

وبهذا جاءت قراءة عاصم والكسائي ويعقوب، وقرأ الباقون من العشرة بطرح التنوين دفعاً لالتقاء الساكنين المتمثل في التنوين والباء من كلمة (ابن) لا على اعتبار كلمة (ابن) صفة، فإن السياق لا يقتضي ذلك ـ كما تقدم.

قال الفراء: «قرأها الثقات بالتنوين وبطرح التنوين، والوجه أن ينون لأن الكلام ناقص و(ابن) في موضع خبر لـ(عزير)، فوجه العمل في ذلك أن تنون ما رأيت الكلام محتاجاً إلى (ابن) فإذا اكتفى دون (ابن) فوجه الكلام ألا ينوّن، وذلك مع ظهور اسم أبي الرجل أو كنيته، فإذا جاوزت ذلك فأضفت (ابن) إلى مكنّى عنه، مثل (ابنك) و(ابنه)، أو قلت (ابن الرجل) أو (ابن الصالح) أدخلت النون في التام منه والناقص، وذلك أن حذف النون إنما كان في الموضع الذي يجرى فيه الكلام كثيراً فيستخف طرحها في الموضع الذي يستعمل.

وقد ترى الرجل يذكر بالنسب إلى أبيه كثيراً فيقال: (من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان) فلا يجري كثيراً بغير ذلك.

وربما حذفت النون وإن لم يتم الكلام لسكون الباء من (ابن)، ويستثقل النون إذ كانت ساكنة لقيت ساكناً فحذفت استثقالاً لتحريكها، قال: من ذلك قراءة القراء (عزيرُ ابن الله) وأنشدني بعضهم:

لتجدني بالأمير برا وبالقناة مِدْعساً مِكَرا

إذا غطيف السلمي فرّا

وقد سمعت كثيراً من القراء الفصحاء يقرأون (قل هو اللهُ أحدُ اللهُ الصمدُ)

فيحذفون النون من (أحد)، وقال آخر:

كيف نومي على الفراش ولمّا   تشمل الشام غارةٌ شعواءُ
تذهل الشيخ عن بنيه وتبدي   عن خدامِ العقيلةُ العذراءُ

أراد عن (خدامٍ) فحذف النون للساكن إذ استقبلتها»[٧٠].

وكذلك نلمس اعتماد النحاة لقرينة السياق في أوسع من مجال الإعراب في مثل قول ابن الناظم الذي يصرح فيه بذلك والذي جاء في شرح بيت الألفية في موضوع المفعول معه:

والنصب إن لم يجز العطف يجب   أو اعتقد إضمار عامل تصب

«.. وقسم لا يشارك ما قبله في حكمه، ولا الواو معه للمصاحبة، إمّا لأنها مفقودة، وإمّا لأن الإعلام بها غير مفيد، فينصب بفعل مضمر يدل عليه سياق الكلام، مثال الأول قول الشاعر:

علفتها تبناً وماء بارداً   حتى شتت همالة عيناها

فـ(ماء) منصوب بفعل مضمر يدل عليه سياق الكلام، تقديره: (وسقيتها ماءً بارداً).. ومثال الثاني قول الآخر:

إذا ما الغانيات برزن يوماً   وزججن الحواجب والعيونا

فـ(العيون) نصب بفعل مضمر تقديره: (وزين العيون)... »[٧١].

من التقسيم المذكور عرفنا أن المقصود من الإعراب الذي له علاقة وثيقة ودور مهم في فهم النص، وفهم معناه هو الإعراب الوظيفي.

وكذلك عرفنا أن معرفته تتم بمساعدة الدلائل (القرائن) المذكورة.

---

(٧٠) معاني القرآن ١/ ٤٣١.
(٧١) شرح ألفية ابن مالك ١١٢.
وانظر كتاب دراسات في الإعراب: موضوع (دلائل الإعراب).

وظيفة الإعراب:

وقد تطرق لتعريف وبيان هذا الدور الوظيفي للإعراب غير واحد من النحاة، منهم:

١ـ الزجاجي:

قال تحت عنوان (باب القول في الإعراب لَمَ دخل في الكلام): «فإن قال: فقد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام، فما الذي دَعا إليه، واحتيج إليه من أجله؟

الجواب: أن يقال: إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة، ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، جُعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا: (ضَرَبَ زيدٌ عمراً) فدلّوا برفع (زيد) على أن الفعل له، وبنصب (عمرو) على أن الفعل واقع به.

وقالوا: (ضُرب زيدٌ) فدلوا بتغيير أول الفعل ورفع (زيد) على أن الفعل ما لم يُسمّ فاعله، وأن المفعول قد ناب منابه.

وقالوا: (هذا غلام زيدٍ) فدلوا بخفض (زيد) على إضافة (الغلام) إليه.

وكذلك سائر المعاني، جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم، ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك، أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالة على المعاني.

هذا قول جميع النحويين إلاّ قطرباً»[٧٢].

وقد تناولنا رأي قطرب بياناً ونقداً في كتابنا (دراسات في الإعراب).

ومما يفاد هنا: أن الزجاجي كما أوضح وظيفة الإعراب بدلالته على المعاني النحوية من فاعلية ومفعولية وإضافة، تلكم المعاني التي تعتور الأسماء وتتعاقب عليها أشار إلى ظاهرتين أخريين هما:

---

(٧٢) الإيضاح ٦٩.

أ ـ قرينية العلامة الإعرابية من خلال مثاله الأول (ضرب زيدٌ عمراً)، ومثاله الثالث (هذا غلام زيد).

ب ـ قرينية الصيغة من خلال مثاله الثاني (ضُربَ زيدٌ) التي تكاملت مع الحركة في الدلالة على نائب الفاعل.

٢ـ ابن فارس:

قال: «إن الإعراب هو الفارق بين المعاني، ألا ترى أن القائل إذا قال: (ما أحسن زيد) لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذم إلاّ بالإعراب، وكذلك إذا قال:... و(وجهك وجه حر).. وما أشبه ذلك من الكلام المشتبه»(٧٣).

٣ـ وقال أيضاً:

«من العلوم الجليلة التي خصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صفة من مصدر، ولا نعت من تأكيد»(٧٤).

٤ـ وقال أيضاً:

«فأما الإعراب فبه تميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين وذلك أن قائلاً لو قال: (ما أحسن زيد) غير معرب، أو (ضرب عمرو زيد) غير معرب لم يوقف على مراده.

فإذا قال (ما أحسنَ زيداً) أو (ما أحسنَ زيدٌ) أو (ما أحسنُ زيدٍ؟) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده.

وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يفرّقون بالحركات وغيرها بين المعاني، يقولون: (مِفْتَح) للآلة التي يفتح بها.

و(مَفْتَح) لموضع الفتح.

---

(٧٣) الصاحبي ٦٦.
(٧٤) الصاحبي ٧٧.

و(مِقَص) لآلة القص.

و(مَقَص) للموضع الذي يكون فيه القص.

و(مِحْلَب) للقدح يحلب فيه.

و(مَحْلَب) للمكان يحتلب فيه ذوات اللبن.

ويقولون: امرأة (طاهر) من الحيض لأن الرجل لا يشركها في الحيض، و(طاهرة) من العيوب لأن الرجل يشركها في هذه الطهارة.

وكذلك (قاعد) من الحبَل، و (قاعدة) من القعود.

ثم يقولون:

(هذا غلاماً أحسن منه رجلاً) يريدون الحال في شخص واحد.

ويقولون:

(هذا غلام أحسن منه رجلٌ) فهما إذن شخصان.

وتقول:

(كم رجلاً رأيتَ؟) في الاستخبار.

و(كم رجلٍ رأيتُ) في الخبر يراد به التكثير.

و(هن حواجُ بيتِ الله) إذا كن قد حججن.

و(حواجُ بيتَ الله) إذا أردن الحج.

ومن ذلك:

(جاء الشتاءُ والحطبَ) لم يرد أن الحطب جاء، إنما أراد الحاجة إليه، فإن أراد مجيئهما، قال: (والحطبُ).

وهذا دليل يدل على ما وراءه»[٧٥].

---

(٧٥) الصاحبي ١٩٠ - ١٩١.

٥ـ الفراء:

قال: «ثم نظرنا في السمات التي وسمت العرب بها كلامها من الخفض والنصب والرفع فوجدناهم أدخلوا ذلك للإيجاز في القول والاكتفاء بقليله الدال على كثيره، فقالوا: (ضرب أخوك أخانا) فدلوا برفع أحد الأخوين ونصب الآخر على الفاعل والمفعول به، ولو كان مخرج الكلمتين واحداً فقيل: (ضرب أخوك أخونا ـ أو ـ أخاك أخانا) لم يكن فيهما فرق يدل السامع على الضارب من المضروب»[٧٦].

٦ـ ابن الخشاب:

قال: «وفائدته (يعني الإعراب) أنه يفرق بين المعاني المختلفة التي لو لم يدخل الإعراب الكلمة التي تتعاقب عليها تلك المعاني التبست.

والمثال في ذلك: المسألة المذكورة، وهي قولهم (ما أحسنَ زيداً) و (ما أحسن زيدٌ) و (ما أحسنُ زيدٍ).

صيغة الكلام واحدة، ومعانيه مختلفة، فإذا نصبت (زيداً) وفتحت النون من

(أحسن) كان الكلام تعجباً، وإذا رفعت (زيداً) مع فتح النون من (أحسن) كان الكلام نفياً للإحسان عنه، وإذا رفعت النون من (أحسن) وجررت (زيداً) كان الكلام استفهاماً عن الشيء الذي هو أحسن ما في زيد، كأنك سألت: أعينُ زيدٍ أحسن ما فيه أم أنفه أم فمه، إلى غير ذلك مما يصح الاستفهام عنه منه، فلولا اختلاف الحركات التي هي الرفع والنصب والجر المتعاقبة على دال زيد، التبست هذه المعاني، فلم يكن بين بعضها وبعض فرق في اللفظ.

إلى غير ذلك من المسائل التي نتبين فيها فائدة الإعراب»[٧٧].

٧ـ وقال أيضاً:

ـ وهو يقسم الإعراب إلى صريح وهو ما دلت عليه العلامات الإعرابية،

---

(٧٦) الزينة ١/ ٧٦.

(٧٧) المرتجل ٣٤.

وغير صريح وهو ما يفهم من الدلائل الأخرى، ومثّل له بالضمائر التي تدل بهيئاتها وصورها على مواقع إعرابها ـ: «وغيرُ الصريح أن تكون الكلمة على هيئة مخصوصة، ولا إعراب فيها ولا لها، فتدل على ما تدل عليه، وفيها الإعراب، وذلك كالمضمر من الأسماء، فإن هيئته وصورته تدل على الرفع إن كان ضمير مرفوع، وعلى النصب إن كان ضمير منصوب، وعلى الجر إن كان ضمير مجرور»[٧٨].

٨ـ الرضي:

قال: «قوله: (ليدل على المعاني) تعليل لوضع الإعراب في الأسماء.

اعلم أن ما يحتاج إلى التمييز بين معاني الكلم على ضربين:

أحدهما: أن يكون في كلمة معنيان أو أكثر غير طارئ أحدهما على الآخر كمعاني الكلم المشتركة، نحو (القرء) في الطهر والحيض، و (الضرب) في التأثير المعروف والسير، وكذا جميع الأفعال المضارعة عند من قال باشتراكها، (مِن) للابتداء والتبيين والتبعيض، فمثل هذا لا يلزمه العلامة المميزة لأحد المعنيين أو المعاني عن الآخر، لأن جاعله لأحد المعنيين ـ واضعاً كان أو مستعملاً ـ لم يراع فيه المعنى الآخر حتى يخاف اللبس فيضع العلامة لأحدهما.

والثاني: أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر يطرأ أحدهما أو أحدها على الآخر أو الأُخر، فلابد للطارئ ـ إن لم يلزم ـ من علامة مميزة له من المطرو عليه.. ومن ثم احتاج كل مجاز إلى قرينة دون الحقيقة.

وهذا الطارئ غير اللازم للكلمة لا يلزم أن يطلب له أخف العلامات، بل قد تغير له صيغة الكلمة، كما في التصغير والجمع المكسر والفعل المسند إلى المفعول كـ(رجيل) و(رجال) و(ضُرب).

وقد يجتلب له حرف دال عليه صاير كأحد حروف تلك الكلمة كما في المثنى والجمع السالم والمنسوب والمؤنث والمعرّف نحو (مسلمان) و(مسلمون) و(مسلمات) و(زيديّ) و(مسلمة) و(المسلم).

---

(٧٨) المرتجل ٣٢٦.

وقد يكون قرينة المعنى الطارئ على الكلمة كلمة أخرى مستقلة كالوصف الدال على معنى في موصوفه، والمضاف إليه الدال على معنى في المضاف.

وإن كان طرآن المعنى لازماً للكلمة، فإن كان الطارئ معنى واحداً لا غير ككون الفعل عمدة فيما تركب منه ومن غيره فلا حاجة إلى العلامة، لأنها تطلب للملتبس بغيره.

وإن كان الطارئ اللازم أحد الشيئين أو الأشياء فاللايق بالحكمة أن يطلب له أخف علامة تمكن لازمة.

ولا تقتصر للتمييز على الكلمة الأخرى التي بها طرأ ذلك المعنى كما اقتصر في المضاف والموصوف لأن المعنى المحتاج فيهما إلى العلامة غير لازم لهما بخلاف ما نحن فيه فاحتاطوا في هذا النوع أتم احتياط حتى أن بعد ما طرأ بسببه المعنى كائن هناك علامة لازمة للكلمة دالة على معناها الطارئ.

ومثل هذا المعنى إنما يكون في الاسم لأنه بعد وقوعه في الكلام لابد أن يعرض فيه:

إما معنى كونه عمدة الكلام.

أو كونه فضله.

فجعل علامته أبعاض حروف المد التي هي أخف الحروف، أعني الحركات.

وجعلت في بعض الأسماء حروف المد، وهي الأسماء الستة والمثنى والمجموع بالواو والنون لعلة نذكرها في كل واحد منها.

ولم تجتلب حروف مد أجنبية لما قصد ذلك، بل جعلت في الأسماء الستة لام الكلمة أو عينها علامة، وفي المثنى والمجموع حرفا التثنية والجمع علامتين، كل ذلك لأجل التخفيف»[٧٩].

والرضي في نصه المفصل هذا ذكر أكثر من قرينة نحوية ولغوية وضعت في

(٧٩) شرح الكافية ١/ ١٩ - ٢٠

اللغة العربية لتستخدم في الدلالة على المعاني المختلفة التي تتعاقب على الأسماء منها:

١ - قرينة الصيغة، كما في الألفاظ المشتركة في أكثر من معنى اشتراكاً لفظياً مثل (القرء) و(الضرب) و(الفعل المضارع) ـ على رأي من يقول إنه مشترك فيه بين الحال والاستقبال ـ و(من) الجارة.. وكما في أمثال: التصغير وجمع التكسير والفعل المبني للمفعول.

٢ - قرينة الإلحاق، كما في أمثال: المثنى والجمع السالم مذكراً ومؤنثاً والمنسوب والمؤنث القياسي والمعرّف بأل.

٣ - قرائن المجاز، مقالية كانت أو مقامية.

٤ - قرينة الوصف والمضاف إليه.

٥ - قرينة العلامة الإعرابية.

٩ـ الدكتور وافي:

قال: «تمتاز اللغة العربية في شؤون التنظيم Syntax بتلك القواعد الدقيقة التي اشتهرت باسم قواعد الإعراب، والتي يتمثل معظمها في أصوات مد قصيرة تلحق أواخر الكلمات لتدل على وظيفة الكلمة في العبارة وعلاقتها بما عداها من عناصر الجملة.

وهذا النظام لا يوجد له نظير في أية أخت من أخواتها السامية، اللهم إلاّ بعض آثار ضئيلة بدائية في العبرية والآرامية والحبشية»[٨٠].

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن الإعراب المدلول عليه بالقرائن هو الذي يقوم بوظيفة تحديد الموقع الإعرابي للكلمة المعربة (الاسم) في الجملة، ويبين لنا وظيفتها النحوية من فاعلية ومفعولية وإضافة وما إليها.

(٨٠) فقه اللغة ٢١٠.

كيفية دلالة الكلمة

من المسائل المهمة التي ترتبط بالدلالة ارتباطاً وثيقاً كيفية دلالة الكلمة على معناها، وذلك لأنها تتدخل تدخلاً مباشراً في فهم معنى الجملة ووظيفة الأداة في الجملة، ولما يترتب على هذا من آثار شرعية أو قانونية أو عرفية.

والمسألة ـ في الأصل ـ هي من مسائل الفلسفة القديمة المدرجة والمبحوثة تحت عنوان (الوضع)، أي وضع اللغة، والمقصود به نشأة اللغة وما يرتبط به من شؤون أخرى.

ثم انحدرت إلى علم أصول الفقه مع ما انحدر إليه من مسائل الوضع وقضايا اللغة، ورسمت في أصول الفقه تحت العنوان الفلسفي نفسه الذي هو الوضع.

وعني بها الأصوليون عناية ملحوظة حتى أفردوها برسائل خاصة بها، منها.

- المعنى الحرفي، للسيد حيدر بن إسماعيل الصدر (ت ١٣٥٦هـ).
- المعنى الحرفي، للميرزا أبي الحسن المشكيني (ت ١٣٥٨هـ).
- الزلال المرشوف في وضع الأسماء والحروف، للسيد محمد جعفر الحسيني الشيرازي الحائري (ت ١٣٧٧هـ).
- المعنى الحرفي: في اللغة والفلسفة والأصول، لأستاذنا السيد محمد تقي الحكيم.

وأطال الأصوليون الكلام في بحث كيفية وضع الألفاظ لمعانيها. ومن نتائج ذلك أن اتفقوا على تقسيم المعاني الموضوع لها الألفاظ إلى قسمين:

١ـ المعاني الاسمية.

وهي تلك المعاني التي تفهم من اللفظ منفرداً، مستقلاً عن غيره.

٢ـ المعاني الحرفية:

وهي المعاني التي لا تفهم من ألفاظها إلاّ إذا انضمت ألفاظها إلى ألفاظ أخرى.

ولكنهم اختلفوا في دراستهم للمعاني الحرفية.

ـ اختلفوا أولاً في أن الحرف موضوع لمعنى أو غير موضوع.

وثانياً ـ على تقدير أنه موضوع لمعنى ـ ما هو ذلك المعنى؟

هل هو مسانخ للمعنى الاسمي؟

أو أنه مباين للمعنى الاسمي؟

وتعددت الأقوال في المسألة، وذكر منها، أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي ثلاثة هي:

١ـ أن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى.

فمعنى (مِن) الابتدائية هو عين معنى كلمة (الابتداء) بلا فرق، وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية.. وهكذا.

وإنما الفرق في جهة أخرى، وهي أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه.. و(أن) الاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلا في نفسه.

مثلاً: مفهوم (الابتداء) معنى واحد، وضع له لفظان: أحدهما لفظ (الابتداء).

والثاني: كلمة (مِن).

لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمِل مستقلاً

في نفسه، كما إذا قيل (ابتداء السير كان سريعاً).

والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل: (سرت من النجف).

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم:

أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره، وغير مستقل بنفسه.

والثاني: يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً.

مع أن المعنى في كليهما واحد، والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

٢ـ أن الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع في قولهم: (حدثنا زرارةُ) تدل على أن (زرارة) فاعل الحديث، كذلك (مِن) ـ في المثال المتقدم ـ تدل على أن (النجف) مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ـ أن الحروف موضوعة لمعانٍ مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فإن المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها، بل هي متقومة بغيرها.

ومن هنا رأيت أن أقتصر على المهم من أبعاد المسألة مما له علاقة في فهم النص الشرعي.

الكلمة:

عرفنا في ما تقدم ـ معنى الدلالة فلا ضرورة للإعادة، والمطلوب تمهيداً للمسألة أن نعرف المقصود من الكلمة هنا:

المقصود بالكلمة ـ هنا ـ الكلمة المعجمية، والكلم المعجمي هو ما يصطلح عليه بين علماء اللغة العرب بـ(اللفظ المستعمل) الذي يراد به تلك الكلمة التي قرنت بمعنى واستعملت في ذلك المعنى، ويقابله (اللفظ المهمل) وهو الذي لم يقرن بمعنى، وإنما أهمل وترك لعدم الحاجة إليه.

ونحوياً تقسم الكلمة المعجمية إلى ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف، وهو التقسيم الثلاثي المعروف، والذي وصل إلينا عن طريق الصحيفة المنسوبة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام برواية أبي الأسود الدؤلي.

وعن طريق أقدم كتاب نحوي وصل إلينا وهو كتاب سيبويه.

ويبدو أن هذا التقسيم الثلاثي العربي متأثر بالتقسيم المنطقي اليوناني للفظ.

وربما كان هذا عن طريق اطلاع النحاة العرب عليه بوساطة النحو السرياني القديم، فقد كان النحو السرياني القديم ـ كما يعرب عنه تاريخه ـ انعكاساً في كثير من قضاياه للمنطق اليوناني.

وآية هذا ما نراه من مآخذ على التقسيم العربي سجلها علم أصول الفقه مثل وجود أسماء في اللغة العربية كأسماء الإشارة وأسماء الشرط والأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام والضمائر أدرجت في النحو العربي ضمن قائمة الأسماء مع أنها إلى الأداة أو الحرف أقرب منها إلى الاسم، ذلك أن من أهم خصائص الاسم دلالته على معناه بنفسه، بينما هذه الألفاظ التي أطلق عليها أسماء لا تدل على معناها بنفسها، وإنما تفتقر في ذلك إلى الغير.

ويرجع هذا إلى أن أساس القسمة العربية لم يستمد من واقع الاستعمالات اللغوية الاجتماعية عند العرب، وإنما قيس على المستورد اليوناني.

ومن هنا لم يأت التوزيع على الأقسام عادلاً من ناحية فنية.

فمثلاً: في اللغة اليونانية قام تقسيم الكلمة على أمرين:

١ـ على تقدير أن الأشياء في الوجود التي يتعامل معها الإنسان ثلاثة: ذات وحدث ورابطة.

٢ـ وعلى واقع الجملة في اللغة اليونانية في أنها ثلاثية التركيب. بينما الجملة في اللغة العربية ثنائية، فما يقوم بدور الرابطة في اللغة اليونانية وهو الأداة لا يقوم في لغتنا بهذا الدور، فالحرف عندنا لا يقابل الأداة عندهم مقابلة تامة وسيتضح هذا أكثر في ما يأتي.

الكيفية:

ونريد بكيفية الدلالة: الطريقة التي تدل بها الكلمة على معناها الذي تستعمل فيه عند الناس.

وقد استفادت الفلسفة والمنطق القديمان ـ وتبعهما في ذلك أصول الفقه ـ تحديد الكيفية كطريقة دلالة من تقديرات العلماء والباحثين الوضعَ لمفردات اللغة، وتقديرات استعمالاتها الاجتماعية.

ورأينا في الأقوال التي نقلناها عن كتاب أستاذنا المظفر أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن الوضع في الأسماء والحروف واحد، والفرق في الاستعمال، ذلك أن المستعمل للفظ قد يلحظه مستقلا بنفسه، فيستخدم الاسم.

وسمي هذا اللحاظ باللحاظ الاستقلالي، لأن المستعمل نظر للفظ مستقلاً عن غيره.

وقد يلحظه حالة وآلة ووسيلة لغيره فيستخدم الحرف.

وسمي هذا اللحاظ باللحاظ الآلي، لأن الكلمة نظرت آلة ووسيلة لغيرها، ولم تنظر مستقلة بنفسها.

وبتوضيح أكثر:

إن الكلمة المعجمية مؤلفة من مادة وهيئة.

ـ المادة: هي الحروف الهجائية التي تتكوّن منها الكلمة.

ـ الهيأة: هي صورة الكلمة بعد تأليف حروفها بضم بعضها إلى البعض.

والمادة والهيئة للكلمة كوجهي العملة النقدية لابد منهما، فلا تكون الكلمة كلمة بدونهما أو بفقدان أحدهما.

ومادة الكلمة هي التي تحمل المعنى، والهيئة هي الوسيلة لإبراز ذلك المعنى.

ومن الكلم ما تكون قوى هذه الوسيلة مكتملة فيها، وبهذا الاكتمال تكون قادرة على أن تستقل بنفسها عن غيرها في إبراز المعنى.

وحصرها الأصوليون في الأسماء الجوامد ومواد الأفعال ومواد الأسماء المشتقة.

وقد تكون الكلمة غير قادرة على أن تعطي المعنى الذي وظفت له بنفسها، بل لابد من أن تنضم إلى غيرها من الكلم تستعين به للقيام بوظيفتها أو إبراز معناها، ومثلوا لها بالحروف والأدوات.

وتنقسم هذه الألفاظ على أساس من واقع استعمالها إلى:

أ ـ ألفاظ لها معان لكن لا تقدر على إبرازها إلاّ إذا انضمت إلى الجملة.

وهذه مثل أدوات الاستفهام والضمائر والأسماء الموصولة. والخ.

ب ـ ألفاظ لا تحمل معاني بنفسها، وإنما لها وظائف فقط.

وهذه تنقسم إلى نوعين: أدوات ربط، وأدوات تعليق.

١ ـ أدوات الربط:

مثل أداة الربط في بعض اللغات كالفارسية والتركية، ففي (قواعد اللغة الفارسية) للدكتور حسنين ط٢/ ص١٧٦: «الرابطة: هي الكلمة التي تربط المسند بالمسند إليه مثل (عباس دانشمند است): (عباس عالم) فـ(عباس) في هذه الجملة مسند إليه، و(دانشمند) مسند و(أست) رابطة».

وفي (قواعد اللغة التركية: العثمانية والحديثة) للدكتور الطرازي ط١/ ص٤٨: «الجملة الخبرية.

١ ـ تتكون من مبتدأ + خبر + أداة خبرية (در).

أو

٢ ـ تتكون من مسند إليه + مسند + أداة خبرية أو الرابطة (در) والرابطة هي الضمير الخبري».

مثل: (بو جاهل در) أي: هذا جاهل.

٢ ـ أدوات التعليق:

وهي أدوات الشرط في الجملة الشرطية.

ولنأخذ بعض الأمثلة للتوضيح أكثر:

كتب، يكتب، اكتب، كتاب، كاتب، مكتوب، مكتب، رجل، امرأة، لسان، عين.

كل هذه وأمثالها تحمل معاني اسمية لأنها تدل عليها دلالة استقلالية.

مِنْ. هَلْ.

إن (مِنْ) لها وظيفة دلالية عندما تستعمل في الجملة، وهي الربط بين مدخولها والفعل أو ما في معناه الذي تتعلق به لتظهر معنى موجوداً في الفعل وتربطه بالاسم المجرور الذي هو مدخولها.

فعندما أقول: (جئت من البيت)، فإن (من) في هذه الجملة قامت بوظيفة الربط بين الفعل (جاء) والاسم (البيت) لإبراز وإظهار أن منطلق المجيء كان هو البيت.

فـ(مِن) وظفت هنا لتقوم ببيان أن ابتداء المجيء هو البيت.

فالابتداء ـ هنا ـ ليس في (من) وإنما هو في (المجيء) وكان عمل (من) أن كشفت عنه عندما ربطته بالبيت.

فهي ـ هنا ـ لم تدل على معنى في نفسها لعدم وجود معنى فيها.

وواضح أن استعمالها في الجملة كان آلة ووسيلة لإبراز وإظهار معنى موجود في الجملة كان مقصوداً للمتكلم، وكانت مفردات الجملة وهي الفعل (جاء) والاسم (البيت) في مثالنا غير قادرة على إبرازه وإظهاره بنفسها.

أما (هل) ففيها معنى وهو الاستفهام، ولها وظيفة وهي تحويل الجملة التي تدخل عليها إلى جملة استفهامية.

فعندما أقول: (جاء زيد)، فالجملة غير استفهامية وليس فيها ما يحمل معنى الاستفهام.

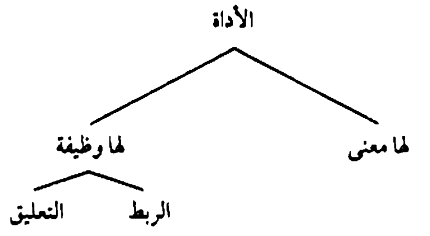
ولكن إذا قلت: (هل جاء زيد) تحولت الجملة من خبرية إلى استفهامية بسبب دخول (هل) عليها، فـ(هل) تحمل معنى الاستفهام إلاّ أنها غير قادرة على إظهاره بنفسها.

فتعريف حرف المعنى في النحو العربي بالتعريفين التاليين:

- (الحرف: ما دل على معنى في غيره).
- (الحرف: هو الذي لا يظهر معناه إلاّ مع غيره).

تعريف سليم إذا وزّع التعريفان على النمطين المذكورين من الحروف بحيث يكون التعريف الأول لحروف الجر، والتعريف الثاني لسائر الحروف والأدوات، عدا أدوات الشرط فإنها تقوم بوظيفة التعليق بين جملتي الشرط وإحداث معنى الشرط في الجملة الكبرى.

والخلاصة:



ونستفيد من هذا في دراستنا للنصوص الشرعية المشتملة على حروف وأدوات، وبخاصة حروف الجر التي - غالباً - يحتمل اقتران الحرف الواحد منها بأكثر من معنى.

والتي رجحنا فيها - في أكثر من بحث - أن لها وظيفة فقط، وتتمثل وظيفتها في الربط بين مدخولها (الاسم) والفعل أو ما في معناه، وفي إبراز وإظهار معنى موجود في الجملة قصرت ألفاظ الجملة الأخر عن إبرازه وإظهاره.

والتطبيق الآتي يبين شيئاً من هذا.

التطبيق:

ومن أمثلة التطبيق الفقهي كلمة (إلى) في آية الوضوء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾.

فقد اختلف في معنى (إلى):

فمن قائل هي للغاية والانتهاء، مثل (إلى) في ﴿أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

ومن قائل هي بمعنى (مع) مثلها مثل (إلى) في ﴿لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ و﴿مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللهِ﴾.

وربما يقال: هي لبيان الحد نحو (جزيرة العرب من البحر الأحمر إلى الخليج الأخضر).

وكل هذه المعاني محتملة، واحتمالاتها متكافئة.

والطريق إلى معرفة المعنى المقصود هو الرجوع إلى القرينة المعينة للمعنى المطلوب، وليس هي هنا إلاّ الوضوءات البيانية.

وفي ضوء ما انتهينا إليه من أن حروف الجر لا تحمل معنى، ولكن لها وظيفة، يرجع لاستفادة المعنى الذي وظفت (إلى) في الآية الكريمة لتقوم بإبرازه إلى الوضوءات البيانية أيضاً.

ولأن الوضوءات البيانية دلت على أن الإبتداء في غسل اليد من المرفق لا تحمل (إلى) في الآية على الغاية والانتهاء، وإنما تحمل على معنى (مع) أو على معنى بيان الحد.

ومن أمثلة التطبيق الأصولي ما يأتي:

سرّى الأصوليون ـ كما رأينا ـ المعنى الحرفي من الحروف والأدوات إلى الهيئات (صيغ المشتقات)، وإلى النسبة في منظومة الجملة، فقالوا: هيئات المشتقات وهيئات الجمل أيضاً هي معان حرفية.

وذلك لأن الهيئة في المشتقات ـ بما هي صورة ـ لا تستطيع أن تستقل بوجودها من غير أن تكون قالباً لمادة من المواد.

وكذلك الهيأة في الجمل ـ بما أنها نسبة ـ لا تقوى على أن تستقل بوجودها من غير الاعتماد على طرفيها.

وصنفوا الحروف والأدوات والهيئات في قائمة الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفحواه: أن يتصور الواضع حين إرادته وضع اللفظ للمعنى، معنى كلياً، له أفراد، ويضع اللفظ لأفراد ذلك الكلي، ولكن عن طريق تصوره لمعنى الكلي، « أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه » وهو الكلي.

ورتبوا على هذا الثمرة التالية:

قال أستاذنا الشهيد الصدر في الجزء الأول من الحلقة الثالثة ـ موضوع المعنى الحرفي، تحت عنوان (الثمرة):

الثمرة:

« قد يقال: إن من ثمرات هذا البحث أن الحروف بالمعنى الأصولي الشامل للهيئات إذا ثبت أنها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص، فهذا يعني أن المعنى الحرفي خاص وجزئي وعليه فلا يمكن تقييده بقرينة خاصة، ولا إثبات إطلاقه بقرينة الحكمة العامة لأن التقييد والإطلاق من شؤون المفهوم الكلي القابل للتخصيص، ومما يترتب على ذلك أن القيد إذا كان راجعاً في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئة فلابد من تأويله كما في الجملة الشرطية، فإن ظاهرها كون الشرط قيداً لمدلول هيئة الجزاء، وحيث أن هيئة الجزاء موضوعة لمعنى حرفي وهو جزئي فلا يمكن تقييده، فلابد من تأويل الظهور المذكور.

فإذا قيل إذا جاءك زيد فأكرمه دلَّ الكلام بظهوره الأولي على أن المقيد بالمجيء مدلول هيئة الأمر في الجزاء وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفي فيكون الوجوب مشروطاً، ولكن حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفية فلابد من إرجاع الشرط إلى متعلق الوجوب لا إلى الوجوب نفسه، فيكون الوجوب مطلقاً ومتعلقه مقيداً بزمان المجيء على نحو الواجب المعلق الذي تقدم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة.

ولكن الصحيح أن كون المعنى الحرفي جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكي يستحيل فيه التقييد والإطلاق بل هو قابل لذلك تبعاً لقابلية طرفيه،

وإنما هو جزئي بلحاظ خصوصية طرفيه بمعنى أن كل نسبة مرهونة بطرفيها، ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيها".

وأخيراً:

١ـ تتمثل المعاني الحرفية ـ عند الأصوليين ـ في الحروف والأدوات وهيئات الأفعال وهيئات الأسماء المشتقة وهيئات الجمل.

٢ـ وبناء على الرأي القائل بأن اللغة ظاهرة اجتماعية نشأت نتيجة الحاجة إليها كوسيلة للتفاهم والحوار، وعن طريق استعمال الألفاظ في المعاني، لا مجال لنا إلى تعرف كيفية دلالة الكلمة على معناها المعجمي أو وظيفتها النحوية عن طريق الوضع، لأنه لا يوجد وضع بالمعنى الذي بنى عليه الأصوليون مسألتنا هذه.

والطريق العلمي هو استقراء الاستعمالات اللغوية الاجتماعية عن طريق الملاحظة، ومن خلال النصوص الموروثة التي تمثل واقع الاستعمالات العربية.

والاستقراء ينهي إلى تصنيف الكلم العربية إلى التالي:

١ـ كلمات ذات معنى، وتصنف إلى:

أ ـ كلمات تفيد معناها بانفرادها عندما تستعمل منفردة، وهي الأسماء والأفعال التي هي ليست بأدوات.

ب ـ كلمات لا تفيد معناها إلاّ بانضمامها إلى غيرها، وهي الأدوات والحروف عدا أدوات الشرط وحروف الجر.

٢ـ كلم لا معنى لها، وإنما لها وظيفة نحوية في منظومة الجملة، وتصنف إلى التالي:

أ ـ كلمات وظيفتها:

ـ الربط.

ـ وإظهار معنى كامن في الجملة.

وهذه هي حروف الجر.

ب ـ كلمات وظيفتها:

ـ التعليق.

ـ وإحداث معنى جديد تضيفه إلى معنى الجملة.

وهذه هي أدوات الشرط.

٣ـ أن المعاني الحرفية قابلة للإطلاق والتقييد.

٤ـ موضوع هذه المسألة هو مبحث الدلالة، وليس مبحث الوضع، لاسيما على ما ذهبنا إليه من أنه لا يوجد وضع وإنما هو استعمال.

الفصل الرابع: الأساليب الإنشائية

الأسلوب الإنشائي

تعريفه:

الأسلوب ـ بضم الهمزة ـ: التفنن بالقول، والطريقة الخاصة في التعبير Style.

تقسيمه:

يقسم الأسلوب باعتبار وظيفته التعبيرية إلى قسمين:

١ ـ الأسلوب الإخباري.

٢ ـ الأسلوب الإنشائي.

وأقدم تعريف لهذين القسمين كان في علم المنطق، ومنه تحدر إلى علم النحو العربي والبلاغة العربية، وعلم أصول الفقه.

بل شمل كل الأجواء العلمية، ودخل حتى المعجمات اللغوية، ونجد صدى هذا في مثل معجم (ديوان الأدب) لإسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠هـ)، فقد عرّف الحديث ـ وهو في معرض تعريف السنة ـ بقوله: «الحديث: هو الخبر عن الأحداث في الأزمنة الثلاثة، وهو الذي يدخله الصدق والكذب من بين دعائم الكلام الأربع».

والدعائم ـ كما في هامش أصله ـ هي الأمر والخبر والاستخبار والرغبة.

ولا يزال انتشاره قائماً حتى يومنا هذا ففي (محيط المحيط): «ويطلق ـ يعني الخبر ـ على الكلام الغير الإنشائي».

واختلفوا في تعريفه:

فقيل: هو الذي يدخل فيه الصدق والكذب.

وقيل: هو ما يحتمل الصدق والكذب.

وأجمع أهل المنطق على تعريفه بأنه هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته.

ويقابله الإنشاء.

ويقوم تعريفهما على أساس من المقابلة بين معنييهما.

وعبّر العلماء عن الإخبار كمصطلح علمي بالخبر، والفرق بين الإخبار والخبر هو أن الخبر وصف للكلام الصادر من المخبر.. والإخبار هو فعل المخبر حالة نطقه بالكلام.

وعبروا عن الكلام المنشأ به بالإنشاء، بينما الإنشاء هو فعل المتكلم حال طلبه الإيقاع أو اللاإيقاع.

ولأجل التناسق والتناغم بين المصطلحين من حيث اللفظ والمعنى عبّرتُ عنهما بالإخبار والإنشاء.

والإخبار ـ لغةً ـ الإعلام بوقوع الشيء أو لا وقوعه.

والإنشاء ـ لغةً ـ إحداث الشيء وإيجاده.

ويقول التعريف المنطقي:

الخبر: هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته. ويريدون بالصدق ـ هنا ـ المطابقة للواقع المخبر عنه، وبالكذب اللامطابقة للواقع المخبر عنه.

ويهدفون من تقييد التعريف بقولهم (لذاته) إلى أن المطابقة واللامطابقة يوصف بهما الكلام من دون مقارنته بالواقع، وإنما ينظر إليه مستقلاً وبذاته، فإن كان فيه قابلية أو شأنية الاحتمال لمطابقة الواقع أو لا مطابقته فهو الخبر.

جاء في (محيط المحيط) شرحاً للقيد المذكور ـ وهو (لذاته) ـ: «أي هو ما يحتملهما بالنظر إليه بنفسه، مع قطع النظر عن قائله، احترازاً عن كلام الله والأنبياء ونحوهم ممن لا شك في إخباره فإنه لا يحتمل الصدق والكذب ولكن باعتبار قائله».

والإنشاء: هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب. ويعنون بهذا: أن الكلام الإنشائي هو الذي لا واقع له في الخارج.

وعليه: لا احتمال فيه للمطابقة واللامطابقة.

وقالوا في علم البلاغة:

الخبر: الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه هذه النسبة أو لا تطابقه.

والإنشاء: الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه هذه النسبة أو لا تطابقه.

ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف السابق إلاّ بالعبارة فقط أما المعنى فواحد.

والذي نلمسه واضحاً في مفهوم التعريف في أعلاه أنه يفترض اشتمال الكلام دائماً على نسبة قائمة بين الموضوع والمحمول أو المسند إليه والمسند، ولأننا أبنّا في مبحث الجملة أن الجملة ليست إسنادية دائماً، فهناك الجملة غير الإسنادية.

ولأن وظيفة الكلام تنبع من غاية المتكلم من النطق به، والغاية تختلف عند الإنسان فقد تتطلب أن يعبر عنها بالجملة الإسنادية، وقد تتطلب أن يعبر عنها بالجملة غير الإسنادية.

على هذا: لابد لنا من صياغة التعريف بعبارة أخرى.

ومن هنا نقول:

الإخبار: هو الإعلام عن وقوع شيء أو لا وقوعه.

والإنشاء: هو طلب إيقاع فعل أو لا إيقاعه.

وهذا التقسيم الثنائي للأسلوب ينطبق على اللغات كافة لأنه نابع من طبيعة حياة الإنسان ومتطلباتها الأساسية.

ولأننا ـ في أصول الفقه ـ نستخلص من الظواهر اللغوية الاجتماعية ما يرتبط والغاية من أصول الفقه، وهو وضع قواعد لدراسة الفقه الإسلامي، أو قل التشريع الإسلامي.

والتشريع يقوم على طلب إيقاع الفعل من المكلف أو طلب عدم إيقاعه تكون أساليبه من نوع الأساليب الإنشائية.

وفي ضوئه: إذا أردنا أن نعرّف الأساليب الإنشائية نقول: إنها التراكيب اللفظية التي استخدمها المشرع الإسلامي لإنشاء الحكم الشرعي وبيان ما يرتبط به من شؤون وملابسات.

وتتمثل هذه التركيبات في الآيات القرآنية الخاصة بتشريع الأحكام وملابساتها، والأحاديث الشريفة الخاصة ـ أيضاً ـ بتشريع الأحكام وملابساتها.

فوظيفة هذه الأساليب الإنشائية الشرعية هي إبلاغ وتبليغ الحكم الشرعي.

وبتعبير آخر: إنها تحمل في طواياها الحكم الشرعي.

تصنيف الأساليب الشرعية:

صنف الأصوليون ما وصل إلينا من الأساليب الإنشائية الشرعية (الآيات والروايات) وفق المألوف والمتعارف عليه عند الناس في مختلف لغاتهم وعلى مختلف مجتمعاتهم، لأنه لم يعهد من المشرع الإسلامي أنه سلك في خطاباته وحواراته طريقاً يختلف عن هذا المألوف والمعروف، بل الشأن بالعكس، فالمستفاد من نصوص التشريع الإسلامي (آيات وروايات) من خلال استقرائها ودراستها مفردات وتركيبات، أنها جاءت وفق المألوف والمعروف.

وممن أوضح هذا الوحيد البهبهاني في رسالته (الفوائد الجديدة) ـ الفائدة ٢٧ ـ تحت عنوان (إن الأئمة عليهم السلام: كانوا يتكلمون على طريقة المحاورات العرفية).

فصنفوها تحت العناوين التالية:

١ـ الأوامر.
٢ـ النواهي.
٣ـ المفاهيم.
٤ـ العام والخاص.
٥ـ المطلق والمقيد.

موضوع البحث فيها:

موضوع البحث في هذه المواد المذكورة هو (تشخيص ظهوراتها).

يقول أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه): «المقصود من (مباحث الألفاظ) تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة، إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات أصالة الظهور».

ويقول السيد مكي العاملي في كتابه (قواعد استنباط الأحكام): «ولها (يعني مباحث الألفاظ) الأهمية الكبرى في علم الأصول لأن المقصود من البحث فيها تشخيص الظهور في المفردات والجمل، أي تشخيص ما تكون هيئة اللفظ المفرد أو هيئة الجملة ظاهرة فيه ودالة عليه من عموم أو خصوص او وجوب أو حرمة أو ندب أو كراهة أو غير ذلك من المعاني التي تكون موضوعاً لحكم شرعي يكون اللفظ واسطة في إثباته.

وإذا أُحرز الظهور، أي عرفنا ما يدل عليه اللفظ المفرد أو الجملة نستنبط الحكم الشرعي المتعلق بالموضوع لأن الظهور حجة.

وعليه: فلابد للأصولي من حيث أن مهمته هي معرفة الأدلة والطرق إلى الحكم الشرعي من أن يبذل الجهد في البحث عن ظواهر الألفاظ».

ويقول السيد السبزواري في كتابه (تهذيب الأصول): «إن جميع ما يذكر في مباحث الألفاظ في صناعة الأصول إنما هو تشخيص صغريات أصالة حجية الظهور التي هي من أهم الأصول النظامية العقلائية.

فلابد من الوقوف عند جميع تلك الصغريات على باب العرف لأنه المرجع في ذلك كله».

خطة العمل:

ولكي نتبيّن معنى ما تقدم بوضوح أكثر لابد من الدخول إليه ببيان خطوات التعامل مع النص بغية معرفة دلالته، وهي:

معرفة هل هو مبين أو مجمل.

فإن كان مجملاً، يُتوقف عن الأخذ به، ويُرجع إلى غيره.

وإن كان مبيناً ينظر:

أ ـ إن كان نصاً في معناه أُخذ بمضمونه من دون التماس دليل على ذلك لأن الدلالة النصية يقينية، وليس وراء اليقين حجة.

ب ـ وإن كان ظاهراً لابد ـ أولاً ـ من معرفة من أي أسلوب هو: أمراً، نهياً، مفهوماً، عاماً الخ.

ج ـ وعند معرفة أسلوبه تُلتمس القاعدة الأصولية في تحديد وتشخيص ظهور العنوان الذي اندرج تحته النص، أي معرفة هل أن العام له ظهور في العموم، وهل أن الأمر له ظهور في الوجوب،.. والخ.

فمهمة الأصوليين في التعامل مع هذه المواد المذكورة في أعلاه (الأوامر والنواهي.. والخ) تتمثل في البحث عن دلالاتها العرفية، أو قل دلالاتها اللغوية الاجتماعية، ليضعوا بين يدي الفقيه الضوابط والقواعد التي تساعده على تشخيص ظهورات صغريات هذه المواد المتمثلة في مضامين المفردات الشرعية من آيات وروايات.

وتؤلف أقيسة الاستدلال وفق التعليمات المنطقية كالتالي:

ـ المفردة:

﴿اتَّقُواْ اللهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

ـ التطبيق:

أ ـ (ذروا) فعل أمر + وكل أمر ظاهر في الوجوب = فذروا ظاهر في الوجوب.

ب ـ ذروا ظاهر في الوجوب + وكل ظاهر حجة = فذروا حجة.

ـ النتيجة:

الحكم المستفاد من الآية الكريمة هو وجوب ترك ما بقي من الربا.

فمحور البحث الأصولي هو دراسة الدلالة الظهورية للمواد المذكورة لتكون كبريات لمفردات وهيئات النصوص الشرعية (الآيات والروايات).

مرجع التحديد:

وفي ضوء ما ذكرناه من أن المشرع الإسلامي سلك طريقة الناس في خطابه وحواره يكون المرجع في تشخيص ظهورات هذه المواد هو العرف، أو قل الفهم العرفي.

ملاحظة:

قد يؤخذ على الكثير من الكتب الأصولية تصنيفها المجمل والمبين في آخر القائمة.

والمفروض ـ من ناحية منهجية ـ أن يكون في أول القائمة، وذلك لأن الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصات والمفاهيم والمطلقات والمقيدات فيها المبين وفيها المجمل، فلابد من معرفتها (أعني المبين والمجمل) مسبقاً ليمكن تحديد الموقف للتعامل مع الأوامر والنواهي الخ، أخذاً أو توقفاً.

ذلك لأن الذي يستدل به من مفردات وهيئات شرعية كصغريات لكبريات هذه المواد هي من المبينات لا المجملات.

الأوامر

الأوامر جمع، مفرده (أَمْر) بفتح الهمزة وسكون الميم.

وقد تناول الأصوليون (الأمر) بالبحث من جانبي مادته وصيغته، وسنسير على هدي ما ساروا عليه، فاتباع السلف قد يعفي عن شيء مما سلف.

مادة الأمر:

مادة الشيء: هي أصوله وعناصره التي بها يتكون.

وهي ـ هنا ـ الحروف التي تتألف منها كلمة (أمر) التي هي: (أ. م. ر).

وقد بحث الأصوليون مادة (أ م ر) من ثلاث جهات:

١ـ في الجهة الأولى: استعرضوا المعاني التي ذكرت في اللغة العربية لهذه المادة، والتي استفيدت من الاستعمالات العربية.

ثم بحثوا عن الوضع لكل من هذه المعاني:

- هل اللفظ (الحروف) موضوع لأحدها فيكون استعماله فيه حقيقة وفي ما عداه مجازاً.
- أو أنه موضوع للجميع بأوضاع متعددة فيكون من نوع المشترك اللفظي.
- أو أنه مشترك معنوي بين جميع المعاني، أي أنه موضوع للقدر الجامع بينها.
- أو أنه مشترك معنوي بين عدة منها، ومشترك لفظي بين جامع تلك العدة وما عداها.

وسلكوا في بحث هذه النقطة مسلكاً فيه شيء غير قليل من البعد عن طبيعة اللغة والعرف حيث اعتمدوا التقديرات العقلية والاستنتاجات الشخصية.

ولهذا لا أرى فائدة في الإطالة بذكرها ومناقشتها.

والقريب منها إلى طبيعة اللغة والبحث في قضاياها ما ذكره الشريف المرتضى في كتابه (الذريعة) حيث ذكر أن الأمر يستعمل في القول والفعل، وذكر أن البعض ذهب إلى أنه موضوع للقول فهو حقيقة فيه، ويأتي استعماله في الفعل على نحو المجاز.

وأن البعض الآخر ذهب إلى أنه موضوع لكل منهما فهو مشترك لفظي بينهما، واستعماله في كل منهما استعمال حقيقي.

وفصّله من بعده الفخر الرازي، قال في كتابه (المحصول): «اتفقوا على أن لفظة (الأمر) حقيقة في القول المخصوص (ويعني به الوجوب).

واختلفوا في كونه حقيقة في غيره.

وزعم بعض الفقهاء: أنه حقيقة في الفعل أيضاً.

والجمهور على أنه مجاز فيه.

وزعم أبو الحسين البصري: أنه مشترك بين القول المخصوص وبين (الشيء)، وبين (الصفة)، وبين (الشأن) و (الطريق).

والمختار: أنه حقيقة في القول المخصوص فقط».

واختار المرتضى الرأي الثاني ـ وهو أنه مشترك بين القول والفعل ـ مستدلاً على صحته بالاستعمال العرفي.

ومنهج البحث العلمي يفرض علينا الرجوع إلى المعجمات اللغوية العربية المتخصصة بدراسة دلالات المواد اللغوية، لأن بحثنا في هذه المادة قائم على أساس أن النصوص الشرعية التي نتعامل معها هي عربية اللسان.

وأهم معجم لغوي عربي يبحث في دلالات المواد اللغوية عن طريق إرجاعها

إلى أصولها العربية، وهو ما يصطلح عليه عند اللغويين العرب بـ(الاشتقاق الأكبر)، هو (معجم مقاييس اللغة) للعالم اللغوي أبي الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، وهو من المعاجم الموثقة والمعتمدة.

وأهم معجم لغوي عربي يقارن بين دلالة مادة الكلمة في اللغة العربية وأخواتها الساميات ثم يستقصي أصولها العربية هو (المعجم الكبير) من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وهو أيضاً موثق ومعتمد.

ولأجله سيكون هذان المعجمان المصدر لبحثنا في مادة الأمر.

٢ـ وفي الجهة الثانية تناول الأصوليون اشتراط الرتبة (العلو والاستعلاء) في الطلب ليكون أمراً.

٣ـ وفي الجهة الثالثة بحثوا الطلب الذي يدل عليه الأمر:

ـ هل هو على نحو الوجوب.
ـ أو على نحو الاستحباب.
ـ أو هو للجامع بينهما.

ونأتي على هاتين الجهتين عرضاً وبحثاً بعد معالجة الجهة الأولى، وذلك بالتالي:

قال ابن فارس: «الهمزة والميم والراء أصول خمسة:

١ـ الأمر، من الأمور.
٢ـ والأمر، ضد النهي.
٣ـ والأَمَر، النماء والبركة، بفتح الميم (يعني ميم أمر).
٤ ـ والمَعْلَم (يعني العلامة).
٥ـ والعجب».

ويريد بالأصول والتي عبّر عنها في عنوان الكتاب بـ(المقاييس): المعاني التي ترجع إليها جميع المعاني الأخر التي ترتبط بها باعتبارها فروعاً لها.

ففي هدي إحصاءاته لمعاني مادة (أ م ر) تكون معانيها الأصول هي المعاني الخمسة التي ذكرها، وكل المعاني الأخرى التي تذكر للمادة ترجع إليها.

ويعني بالمعنى الأول (الأمر من الأمور) الحال والشأن، قال: «فأما الواحد من الأمور فقولهم (هذا أمر رضيتُه) و(أمر لا أرضاه) وفي المثل (أمرٌ ما أتى بك)، ومن ذلك في المثل: (لأمرٍ ما يُسوَّد مَنْ يُسوَّد)...».

ويعني بالمعنى الثاني (الأمر ضد النهي) الطلب (طلب إيقاع الفعل)، قال: «والأمر الذي هو نقيض النهي: قولك (افعلْ كذا).

قال الأصمعي: يقال: (لي عليك أَمْرَةٌ مطاعة)، أي لي عليك أن آمرك مرة واحدة فتطيعني.

قال الكسائي: (فلان يؤامر نفسه) أي نفسٌ تأمره بشيء ونفسٌ تأمره بآخر.

وقال: (إنه لأمورٌ بالمعروف ونَهِيٌّ عن المنكر) ـ و ـ (من قوم أُمُرٍ).

ومن هذا الباب: الإِمْرَة والإمارة، وصاحبها أمير ومؤمَّر.

قال ابن الأعرابي: (أمَّرتُ فلاناً) أي جعلته أميراً، و (أَمَرْتُهُ) و (آمرته) كلهن بمعنى واحد.

وقال ابن الأعرابي: (أَمَرَ فلانٌ على قومه) إذا صار أميراً.

ومن هذا الباب: (الأُمر) الذي لا يزال يستأمر الناس وينتهي إلى أمرهم.

قال الأصمعي: الإِمَّرُ: الرجل الضعيف الرأي الأحمق، الذي يسمع كلام هذا وكلام هذا فلا يدري بأي شيء يأخذ، قال:

ولستُ بذي رَثْيَةٍ إِمَّرٍ إذا قِيدَ مستكرَهاً أصحبا

وأما النماء فقال الخليل: الأَمَرُ النماء والبركة، وامرأة أَمَرَة أي مباركة على زوجها.

وقد أَمِرَ الشيء، أي كثر.

واما المَعْلَمَ والمَوْعِد فقال الخليل: الأمارة المَوْعد.

قال الأصمعي: الأمارة: العلامة، تقول: اجعلْ بيني وبينك أمارة وأماراً،

قال:

إذا الشمس ذرّت في البلاد فإنها أمارة تسليمي عليك فسلّمي

وأما العجب فقول الله تعالى: (لقد جئتَ شيئاً إِمْراً).

وفي (المعجم الكبير): «أ م ر: تدل المادة في العربية الجنوبية القديمة على معنى الأمر والطلب.

ومن مشتقات المادة في الحبشية:

ammara أمَّرَ: بَيَّنَ.

وa'mara أأمَرَ: عَرَفَ، أدْرَكَ.

وتدل المادة على معنى القول في الأسرتين الكنعانية والآرامية.

وفي الأكدية: amāru أمارُ: رأى، نَظَرَ».

ويقع في معانيها الأصول سبعة هي:

١ - الطلب.
٢- التشاور.
٣- الولاية.
٤- الكثرة.
٥- الحال والشأن.
٦- العلامة.
٧- العجب.

ومثّل لكل منها واستشهد بالقرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربي القديم.

ويمكننا إضافة معنى ثامن هو: النصيحة.

يقال: (أمرتُ فلاناً أمْرَهُ) أي أمرته بما ينبغي له من الخير، قال بشر بن سلوة:

ولقد أمرت أخاك عمراً أمره فعصى وضيّعه بذات العُجْرُمُ

ويقال: (أمرتُ فلاناً أمري)، أي أمرته بما ينبغي لي أن آمره به، قال دريد بن الصمة:

أمرتهمو أمري بمنعرج اللوى   فلم يستبينوا الرشد إلاّ ضحى الغدِ

وفي رواية: (فلم يستبينوا النصح)، وهي أوضح في الدلالة على المقصود.

ويمكننا أيضاً أن نصف المعاني اللغوية لمادة (أ م ر) إلى صنفين، هما:

١ـ الأمر الإنشائي:

وهو الأمر الذي يضم المعاني التالية:

ـ الطلب.

ويدخل ضمن الطلب:

ـ الأمر بمعنى طلب إيقاع الفعل.
ـ التشاور، وهو طلب المشورة.
ـ النصيحة، وهي طلب إبداء الرشد والنصح.
ـ العَجَبَ، وهو إبراز وإظهار العُجب.

٢ـ الأمر الإخباري:

ويضم العناوين التالية: الولاية (الإمارة)، الكثرة، الحال والشأن، المعلم (العلامة).

ومن الفروق بين الأمرين الإنشائي والإخباري: أن الأول منهما (أعني الأمر الإنشائي) يجمع على أوامر، والثاني على أمور.

وبناء على رأي اللغويين من أن كل معنى مستقل هو من المعاني الأصول للكلمة، ومن أن المعنى الأصل تستعمل فيه الكلمة استعمالاً حقيقياً، يكون الأمر مشتركاً لفظياً بين المعاني التي ذكرت، خمسة أو سبعة أو ثمانية أو أكثر.

وعلى هدي المنهج الذي اتبعه الأصوليون يأتي ما ذكره الشريف المرتضى أقرب بعد اعتبار الأمر الإنشائي قولاً، وهو تام فيه، واعتبار الأمر الإخباري فعلاً

وهو الغالب فيه.

والذي تعنينا معرفته هنا ونحن ندرس دلالة الأساليب الإنشائية هو الأمر بمعنى طلب إيجاد الفعل لأن الأوامر الشرعية هي من هذا النوع، وهذا يتطلب منا أولاً أن نحدد معنى الأمر، ثم نتعرف مصاديقه:

ـ عُرّف الأمر في (المعجم الكبير) بالطلب على سبيل الاستعلاء.

ويؤخذ عليه:

أن من المعلوم ـ نحوياً ـ أن الطلب يشمل الأمر والنهي، والفرق بينهما أن الأمر طلب إيقاع الفعل، والنهي طلب عدم إيقاعه.

وعليه: فلابد من تقييد الطلب ـ هنا ـ بطلب إيقاع الفعل، فنقول:

الأمر: هو طلب إيقاع الفعل على سبيل الاستعلاء.

ويراد بقيد (على سبيل الاستعلاء) أنه يشترط في الطلب لكي يكون أمراً أن يصدر من العالي إلى من هو أدنى منه مستوى، أي أن يصدر من سلطة تتمتع بقوة الإلزام كالله تعالى في التشريعات الإلهية، وكالدولة في التشريعات البشرية (القوانين الوضعية).

أما مصاديقه فتتمثل في النصوص الآمرة، وهي النصوص الصادرة من المشرع حاملة حكماً شرعياً أو حكماً قانونياً.

ولكل لغة من اللغات صيغ معينة تستخدم في الأمر.

وسيأتي الحديث عن صيغ الأمر العربية في المبحث الذي يليه.

ومما ورد من استعمالات لمادة (أ م ر) في القرآن الكريم المفردات التالية:

- ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾.
- ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾.
- ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾.

- ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُم﴾.
- ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾.
- ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾.
- ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾.
- ﴿وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾.
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾.
- ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾.
- ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.
- ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.
- ﴿الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾.

اعتبار الرتبة:

وكما تقدم أن ألمحت إلى أن الأصوليين اعتبروا الرتبة في الأمر.

قال الشريف المرتضى في (الذريعة): «فصل في اعتبار الرتبة:

اعلم أنه لا شبهة في اعتبارها لأنهم (يعني العرف) يستقبحون قول القائل: (أمرت الأمير) أو (نهيته)، ولا يستقبحون أن يقولوا: (أخبرته) و (سألته)، فدل هذا على أنها معتبرة.

ويجب أن لا يطلق (لفظ الأمر) إلاّ إذا كان الآمر أعلى مرتبة من المأمور.

وأما إذا كان دون رتبته أو كان مساوياً له فإنه لا يقال: أمره.

والنهي جار مجرى الأمر في هذه القضية».

ويقول الشيخ مغنية في كتاب (علم أصول الفقه): «قالت طائفة من الأصوليين القدامى والجدد: إن العلو والاستعلاء أو أحدهما جزء أو قيد مدلول الأمر احترازاً عن الدعاء والالتماس.

ومرادهم بالعلو: سمو المكانة في الواقع ونفس الأمر.

وبالاستعلاء: إظهار العلو، سواء أكان لهذا الإظهار، واقع أم لم يكن».

والحق أن اعتبار العلو هو الحق «لشهادة العرف والوجدان بأن الطلب الصادر من العالي أمر سواء كان (الآمر) مستعلياً أو مستخفضاً بجناحه، وعدم صحة إطلاق الأمر على طلب السافل المستعلي إلاّ على سبيل العناية، وتقبيحه على ادعائه أن طلبه أمر»(٨١).

دلالة المادة:

اختلف الأصوليون في الحكم الشرعي الذي يستفاد من الأمر عند تجرده، أي عدم اقترانه بقرينة تعين المراد منه.

وأهم الأقوال في المسألة هي:

١ ـ أن الأمر دال على الوجوب:

فيكون استعماله فيه حقيقة، وفي سواه مجازاً يحتاج إلى القرينة الصارفة.

واستدل له بأنه «لا فرق عند العرف بين قول الشارع (أمرتُ) وقوله (أوجبتُ) أو (فرضتُ) أو (كُتِبَ عليكم)...».

وبأن (الطلب في الوجوب والاستحباب بمعنى واحد وهو البعث وتحريك المأمور نحو إتيان الشيء، فإذا لم يجيء ترخيص بالترك من طرف الآمر ينتزع منه الوجوب، وإذا جاء بالترخيص بالترك ينتزع منه الاستحباب.

فمنشأ انتزاع الوجوب صرف الطلب بدون أي مؤنة، ومنشأ انتزاع الاستحباب ـ ليس صرف الطلب، بل هو الترخيص في الترك»(٨٢).

واستدل أيضاً ببعض النصوص الشرعية، مثل:

ـ قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾.

بتقريب أن وجوب الحذر من المخالفة لا يكون إلاّ إذا كان الأمر للوجوب.

---

(٨١) انظر: منتهى الأصول ١ / ١١٢ .

(٨٢) م . ن .

ـ قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾.

بتقريب أن التوبيخ لا يقال إلاّ عند مخالفة الأمر الإلزامي وهو دليل أن الأمر للوجوب.

ـ قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك».

بتقريب أن المشقة لا تكون إلاّ إذا كان الأمر للوجوب.

٢ـ أن الأمر دال على القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب:

واستدلوا لهذا بصحة القسمة إليهما حيث يقال: الأمر منه وجوب ومنه ندب.

وتناقش الاستدلالات المذكورة بالتالي:

١ـ مرادفة أمرت لأوجبت ليس ذلك دائماً، وإنما إذا كان الأمر في صدد التشريع الإلزامي، أو إخباراً عن أمر وجوبي أُفيد وجوبه من الصيغة، وفيما عداه لا يرادف العرف بينهما.

٢ـ إذا كان كل من الوجوب والندب يشتركان في أنهما بعث وتحريك للمأمور، فإن هذا يعني أن البعث مشترك لفظي بينهما بما يلزم بافتقار كل منهما إلى القرينة، وهو القيد الاحترازي الذي هو المنع من الترك في الوجوب، والترخيص بالترك في الندب، واعتبار الوجوب منتزعاً من صرف الطلب دعوى بلا بينة.

٣ـ أما النصوص الشرعية التي استدل بها.

ـ ففي الآيتين: الأمر إخبار عن أمر صادر بالصيغة.

فالآية الأولى هي جزء من الآية ٦٣ من سورة النور، ونصها: ﴿لاَّ تَجْعَلُوا دُعَاء الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاء بَعْضِكُم بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وفسر الضمير في (أمره) بعودته إلى النبي ﷺ، والمراد به دعاؤه ﷺ ودعوته، فالقضية ـ هنا ـ قضية خارجية.

وفسر ـ أعني الضمير ـ بعودته إلى الله تعالى، والمراد به قوله (لا تجعلوا) بتأويله بـ(أجيبوا دعاه الرسول).

والتفسير الأول أوجه، لأن التأويل خلاف الأصل، ولأن ظاهر السياق يفيد التفسير الأول.

وعليه: لا يتم الاستدلال بالآية لأنها على نحو القضية الخارجية.

أما الآية الثانية فإنها تشير إلى الأمر المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، والأمر فيها مقترن بما يدل على الوجوب، وهو قوله: ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾، لأنه ذم والذم لا يكون إلاّ على ترك الواجب.. والمطلوب أن تدل مادة الأمر مجردة عن القرينة الدالة على الوجوب، وهو غير متأتٍ هنا.

ـ وفي الحديث، فإن الأمر المزمع إصداره من النبي ﷺ بقرينة (لولا أشق) أيضاً هو الوجوب.

والمطلوب دلالة مادة الأمر على الوجوب بنفسها، أي مع التجرد عن القرينة.

٤ـ أما القسمة لا تعني أنه للقدر المشترك، وإنما تعني أن له معنيين وهو مستعمل في كل منهما.

وبعد هذه المناقشة المتواضعة، فالطريق السوي الموصل إلى المطلوب في دلالة مادة الأمر هو أن ينظر إلى النصوص الشرعية التي استعملت فيها المادة، ثم يقرر ما يستفاد منها.

وبملاحظة النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم وجدناها تنقسم إلى:

١ـ فئة استعملت فيها الكلمة إخباراً يشير إلى تشريع قد صدر بصيغته الخاصة به، وليس بكلمة (أَمَرَ) أو أحد تصريفاتها، وهذه مثل:

- ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

- ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

فإنهما إخبار عن أمر قد صدر بصيغته الخاصة به، وهي ـ والله العالم ـ (أَسلِمْ) و (أَسلِموا).

٢ـ فئة استعملت فيها الكلمة إنشاءً يطلب به إصدار الأمر بصيغته الخاصة به، وهذه مثل:

- ﴿أْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاَةِ﴾.

أي ـ والله العالم ـ قل لهم: (صلّوا).

فهذه ليست في صدد التشريع، فإذا حملت على الوجوب فلصدورها من المولى إلى العبد.

وتقدير نوعية الحكم في هاتين الفئتين من الأوامر يرتبط بالأمر الصادر بصيغته أو الأمر الذي سيصدر بصيغته أيضاً، فإن كان ذلك واجباً كان هذا مثله، وإن كان ندباً كان هذا ندباً.

٣ـ فئة تستعمل فيها كلمة الأمر وسيلة تشريع، وهذه مثل قوله تعالى:

- ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾.

ففي أمثال هذه يأتي التساؤل: هل هي للوجوب أو لغيره، أي أنها هي محور البحث عن دلالة مادة الأمر.

هنا نقول: إن الأوامر إذا كانت طلباً لإيقاع الفعل فإنها تقترن دائماً بالجزاء.

ونوعية الجزاء هي التي تكشف لنا عن نوعية الأمر، هل هو على نحو الإلزام مع المنع من الترك، أو هو على نحو الإلزام لكن مع الترخيص بالترك.

فإن كان الجزاء ثواباً فقط فإن الأمر للندب، وإن كان الجزاء ثواباً على الفعل وعقاباً على الترك فالأمر للوجوب.

وفي الآية الكريمة لأن الأمانة التي هي حق الغير، يعاقب المكلف عند عدم

ردها لأهلها يكون الأمر فيها للوجوب.

وهذا الذي ذكرناه يقتضينا حمل دلالة الأمر على الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب.

والجزاء هو قرينة التعيين.

هيئة الأمر:

ويقال لها صيغة الأمر وهو الاسم الذي اشتهرت به على ألسنة الأصوليين.

وصيغة الكلمة: هيئتها الحاصلة من ترتيب حروفها وحركاتها، أو قل: هي الشكل اللفظي الذي تتقولب فيه المادة، ذلك أن الكلمة تتألف من عنصرين أساسيين هما:

- المادة: وهي حروفها وحركاتها.
- الهيئة: وهي الشكل الذي تصاغ به.

والمادة والهيئة للكلمة كوجهي العملة النقدية، فلا تكون الكلمة كلمة إلاّ بهما معاً متكاملين.

والأصوليون عندما عنونوا بحوثهم في موضوع الأوامر بـ(مادة الأمر) و(صيغة الأمر) لم يقصدوا المادة والصيغة لكلمة واحدة، وإن كان كلامهم قد يوهم هذا، وإنما أرادوا بمادة الأمر مادة كلمة أمر خاصة، وهي الحروف التي تألفت منها هذه الكلمة وهي (أ م ر). وليس مرادهم مادة هيئة كل فعل أو كل عبارة تدل على الطلب الأمري.

وأرادوا بهيئة الأمر أو صيغة الأمر كل صيغة تفيد الطلب الأمري مع أية مادة كانت (أ م ر) وغيرها من المواد المستعملة في اللغة وعند العرف.

وقد تناول بحثهم صيغة الأمر من جهتين، هما:

١ـ معاني صيغة الأمر المستعملة فيها في اللغة العربية.

٢ـ المعنى الشرعي الذي تدل عليه الصيغة.

هيئات الأمر:

ولأنه ليس للأمر في اللغة العربية صيغة واحدة فقط، وإنها فيها أكثر من صيغة يقتضينا منهج البحث أن نذكر صيغ الأمر على اختلافها في اللغة العربية كجهة ثالثة، وأن نبدأ بها أولاً، وهي:

١ـ فعل الأمر:

نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾.

٢ـ الفعل المضارع المقترن بلام الأمر:

كقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾.

وقوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾.

٣ـ اسم فعل الأمر:

مثل قوله عز وجل: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللهَ حَرَّمَ هَذَا﴾، وقوله: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾.

٤ـ الجملة الفعليه المقصود بها الإنشاء:

كقوله تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُواْ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوَاْ إِلَى الْفِتْنِةِ أُرْكِسُواْ فِيِهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُواْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوَاْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَـئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾، وقوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾، وقوله: ﴿الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾.

٥ـ الجملة الاسمية المقصود بها الإنشاء:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾.

٦ـ المصدر النائب عن فعل الأمر:

نحو قوله عز وجل: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾.

إن هذه الصيغ الأمرية المستعملة في القرآن الكريم وأمثالها هي ذاتها المستعملة عند أهل اللغة العربية حال نزول القرآن الكريم وحتى الآن.

وقد دأب الأصوليون على إدراج هذه الصيغ تحت عنوان (صيغة افعلْ) لأن صيغة افعل أكثر شيوعاً في الاستعمالات الاجتماعية ولأجل الاختصار أيضاً.

وأضاف إليها بعضهم عبارة (وما في معناها) فكان عنوانه: (صيغة افعلْ وما في معناها) ـ كما في (المعالم) لكي تشمل بقية الصيغ.

معاني صيغة الأمر:

يراد بها المعاني التي وضعت لها صيغة الأمر، أو قل: المستعملة فيها استعمالاً حقيقياً.

وقد بلغ بها ابن النجار الحنبلي في كتابه (شرح الكوكب المنير) خمسة وثلاثين معنى، ذكرها كاملة مع التمثيل لكل معنى.

من ذلك:

- الوجوب ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.
- والندب ﴿كَاتِبُوهُمْ﴾.
- والامتنان ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ﴾.
- والإكرام ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾.
- والتعجيز ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾.
- الامتهان ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾.. الخ [١].

وفي هذا الذي ذكر خلط واضح بين المعنى النحوي الصرفي والمعنى البلاغي.

ذلك أن الذي يبحث في دلالات الصيغ ومعانيها هو علم النحو بعامة، وعلم الصرف بخاصة.

ويصطلح ـ لغوياً ـ على المعاني الصرفية والأخرى النحوية بالمعاني الأولية.

وهناك المعاني الثانوية، وهي المعاني البلاغية التي تدرس في علم المعاني، والتي يريدون بها الأغراض أو الغايات أو المقاصد التي من أجلها يقول المتكلم كلامه وفق مقتضى الحال أو حسبما يتطلب الموقف.

والفرق بين هذين النوعين من المعاني، أن المعنى النحوي الصرفي هو المعنى الحقيقي للصيغة، والمعاني البلاغية ـ بالنسبة إليه ـ معان مجازية.

ولصيغة الأمر ـ عند الصرفيين ـ معنى واحد هو الوجوب.

أما معانيها البلاغية أو المجازية فكثيرة، منها:

١ - الالتماس، كقولك لمساويك في الرتبة: (أعطني هذا الكتاب).
٢- الدعاء، نحو ﴿رَبَّنَآ آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.
٣- التمني، كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ   بصبحٍ وما الإصباح منك بأمثلِ

٤- التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾.
٥- التهديد، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾.
٦- التحقير، كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾.
٧- التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا سَوَاء عَلَيْكُمْ﴾.
٨- الامتنان، كقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ﴾[٨٣].

والذي يهمنا ـ هنا ـ معرفة معناها الشرعي، أو قل (تشخيص ظهورها).

---

(٨٣) انظر: - مختصر النحو للمؤلف: أسلوب الأمر.
- تلخيص البلاغة له أيضاً: الإنشاء.

ونبدأ هذا، بذكر الأقوال الأصولية في المسألة:

- في كتاب (معالم الدين): «صيغة افعلْ وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الأصوليين.
- وقال قوم: إنها حقيقة في الندب فقط.
- وقيل في الطلب، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب.
- وقال علم الهدى (ره): إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة، وأما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط.
- وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا أللوجوب هي أم للندب.
- وقيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب والندب والإباحة.
- وقيل: للقدر المشترك بين هذه الثلاثة، وهو الإذن.
- وزعم قوم: أنها مشتركة بين أربعة أمور، وهيَ الثلاثة السابقة والتهديد.
- وقيل فيها أشياء أخرى لكنها شديدة الشذوذ، بينة الوهن، فلا جدوى في التعرض لنقلها».

والمذكور في (الذريعة) للشريف المرتضى علم الهدى هو قوله بأن صيغة افعل مشتركة اشتراكاً لفظياً بين الوجوب والإباحة، قال: «اختلف الناس في صيغة الأمر:

- فذهب الفقهاء كلهم أو أكثرهم وأكثر المتكلمين إلى أن للأمر صيغة مفردة مختصة به، متى استعملت في غيره كانت مجازاً، وهي قول القائل لمن هو دونه في الرتبة (افعل).
- وذهب آخرون إلى أن هذه اللفظة مشتركة بين الأمر والإباحة، وهي حقيقة فيهما، ومع الإطلاق لا يفهم أحد منهما، وإنما يفهم واحد دون صاحبه بدليل، وهو الصحيح.

والذي يدل عليه: أن هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الأمر والإباحة في التخاطب والشعر والقرآن، قال الله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وهو أمر، وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وهو مبيح، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾، والانتشار مباح غير مأمور به، وظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة».

ورأينا في مقال صاحب المعالم أن الجمهور يذهب إلى أن صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب، وقوّى (أعني صاحب المعالم) هذا الرأي.

استدل القائلون بظهور الصيغة في الوجوب بالأدلة التالية:

١ـ الفهم العرفي:

قال في (المعالم): «إنّا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده: (افعل كذا) فلم يفعل عد عاصياً، وذمّه العقلاء، معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال، وهو معنى الوجوب».

وقال مغنية ـ وهو من القائلين بظهور الصيغة في الوجوب ـ: «كل الناس يفهمون ويعلمون أن البدوي إذا قال لولده (اعقل الناقة) فإنه لا يرضى عنه إلاّ إذا صدع بالأمر، ونفس الشيء إذا قال الحضري لسائق سيارته (ضعها في المرآب)، ويرون الولد أو السائق عاصياً يستحق الذم إذا هو ترك وأهمل، ولا تنفعه المعذرة بأن صيغة افعل لوحدها بلا قرينة لا تدل على الإلزام والوجوب».

٢ـ النصوص الشرعية، مثل:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ﴾.

«فإنه ـ سبحانه ـ ذمهم على مخالفتهم للأمر، ولولا أنه للوجوب لم يتوجه الذم».

٣ـ الإدراك العقلي:

يقول أستاذنا المظفر: «والحق أنها (يعني الصيغة) ظاهرة في الوجوب، وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به، وبدون الترخيص فالأمر لو خلي وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة».

هذه محصلة ما ذكروه.

غير أن البحث في المسألة يفرض علينا الرجوع إلى النصوص الشرعية الأمرية،

والوقوف على المعاني الشرعية التي استعملت فيها من قبل المشرع نفسه.

وعند ذلك سوف نرى:

- أن بعضها مستعمل في الوجوب.
- وبعضها مستعمل في الندب.
- وبعضها مستعمل في الإباحة.

وأن حملها على أي منها كان يستفاد من قرينة الجزاء الشرعي.

ولا أراني بحاجة إلى ذكر أمثلة لذلك لأن النصوص كلها على هذا.

ومن هنا ندرك أن الصيغة غير المقترنة بما يعيّن المراد منها لا ظهور لها إلاّ في مطلق جواز الإتيان بالفعل.

وهذا يعني أنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة وهو الجواز.

ويتم تعيين أي واحد من هذه الثلاثة هو المراد شرعاً، بقرينة الجزاء.

فما يكون الجزاء فيه ثواباً على الفعل وعقاباً على الترك فهو الوجوب، وما يكون الجزاء فيه ثواباً على الفعل ولا عقاب على تركه فهو الندب.

وما لا جزاء على فعله ولا على تركه فهو الإباحة.

التطبيق:

بعد أن تبينا ـ نظرياً ـ دلالة الأمر مستمدين ذلك من التعاملات العرفية والاستعمالات الشرعية، ننتقل إلى دور التطبيق مجيبين على التساؤل التالي:

١ـ كيف يتعامل الفقيه مع المنقول الشرعي الأمري؟

الإجابة:

ـ إذا انتهى البحث الأصولي بالفقيه إلى أن الأمر ظاهر في الوجوب، فإنه سيتبع الخطوات التالية:

أ- إذا كان الأمر غير مقترن بما يعيّن المراد منه، يحمل على الوجوب، أي

يستفيد منه الفقيه دلالته على الوجوب.

ب- وإذا كان الأمر مقترناً بها يدل على مراد الشارع المقدس منه، يحمله الفقيه على ما دلت عليه القرينة، أي يستفيد منه الحكم الذي صرفته إليه القرينة.

ج- إذا شك في دلالة الأمر، ويتأتى هذا عندما يقترن الأمر بشيء يشك في أنه قرينة أو غير قرينة.

هنا أيضاً يحمله على الوجوب تطبيقاً للقاعدة التي تقول: الأصل عدم القرينة.

وفحواها: أننا إذا شككنا في شيء أنه قرينة أو ليس بقرينة نبني على أنه ليس بقرينة.

ومعنى هذا: أن النتيجة ـ بعد تطبيق هذه القاعدة ـ أن الأمر مجرد من القرينة، والأمر المجرد من القرائن ـ حسب الرأي ـ ظاهر في الوجوب، فيحمل على الوجوب.

ـ إذا أسلم البحث الأصولي الفقيه إلى أن الأمر ظاهر في الندب فإنه سيتبع الخطوات نفسها، ولكن بوضع الندب موضع الوجوب.

ـ وإذا أنهى البحث الأصولي إلى أن الأمر مشترك بين الوجوب والندب، أو بينهما والإباحة.. والخ.

هنا لا يحمل الأمر على أي واحد منها إلاّ بعد التماس القرينة المعينة له.

ويتأتى هذا في الاشتراكين اللفظي والمعنوي على حد سواء.

الأمثلة:

١ـ الأمر غير المقترن:

عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن».

فجملة (هو ضامن) جملة إنشائية أمرية، أفاد الفقهاء منها وجوب الدية على الزوج.

وعن الحلبي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن رجل تزوج جارية فوقع عليها فأفضاها، قال عليه السلام: «عليه الإجراء عليها ما دامت حية».

فجملة (عليه الإجراء عليها ما دامت حية) جملة إنشائية أمرية، أفاد الفقهاء منها وجوب النفقة على الزوجة مدة حياتها.

وهذه الإفادة من الفقهاء قائمة على إحدى قاعدتين، هما:

١ـ قاعدة أن الأمر العاري عن القرينة يفيد الوجوب.
٢ـ قاعدة أن الأمر المقترن بما يفيد الوجوب يحمل على الوجوب والأمر في الحديث الأول تطبيق لقاعدة وجوب الضمان عند حدوث العيب «لكل خدش أرش»[84] التي أفيد وجوبها من نصوص أخرى، فالتطبيق ـ هنا ـ هو قرينة الوجوب.

والأمر في الحديث الثاني مقترن بقوله (عليه) التي تفيد الإلزام الوجوبي حسبما يستفاد من استعمالاته في لسان الشرع.

٢ـ الأمر المقترن:

أ ـ المقترن بما يفيد الوجوب.
قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾.

والقرينة ـ هنا ـ هي مادة (كتب) حيث استعملت في الأسلوب القرآني بمعنى (فرض) و(أوجب) إذا أريد بها التشريع، كما في الآية: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُواْ مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾، فإنها واضحة في إرادة الفرض والوجوب، وذلك من قوله تعالى (كتبنا).

ب ـ المقترن بما يفيد الندب:

عن الصادق عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «تزوجوا فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من أحب أن يتبع سنتي فإن من سنتي التزويج».

---

(٨٤) الخدش: الجرح، الأرش: الدية.

والقرينة ـ هنا ـ هي عبارة (سنتي) التي يراد بها الاستحباب، لأن السنة ـ كما تقدم في موضوع الحكم ـ ترادف الاستحباب والندب.

ج ـ المقترن بما يفيد الإباحة:

قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

القرينة ـ هنا ـ هي عبارة (وأنتم حرم) التي تفيد حظر الصيد وقت الإحرام، ولأن حكم الصيد المستفاد من النصوص الأخرى هو الجواز والإباحة يكون الأمر (فاصطادوا) للإشعار بانتهاء مدة التحريم ورجوع الاصطياد إلى حكمه السابق، وهو الإباحة. وهكذا.

النواهي

النواهي: جمع، مفرده نهي، وهو خلاف الأمر.

تعريف النهي:

لا يختلف اللغويون في أن النهي ضد الأمر أو خلاف الأمر، وإنما اختلفوا في معناه على أقوال، هي:

١ ـ طلب الكف عن الإتيان بالفعل:

قال الجوهري في (الصحاح): «النهي خلاف الأمر، ونهيته عن كذا فانتهى عنه، وتناهى، أي كف».

وعبّر عنه في (المعجم الوسيط) بـ«طلب الامتناع» فقد جاء فيه: «النهي: طلب الامتناع عن الشيء».

والامتناع عن الشيء يعني الكف عنه، ذلك أن كلاً منهما يرادف الآخر.

٢ ـ طلب ترك الفعل:

قال الكرمي في (الهادي): «النهي ضد الأمر، أو هو ترك العمل المراد».

وهو التعريف النحوي للنهي إلاّ أن النحاة قيدوه بأن يكون بأداة النهي وهي (لا) أو أداة التحذير وهي (إيّاك) وفروعها.

وعبّر عنه (أعني طلب الترك) قدامى الأصوليين ـ لاسيما المعتزلة منهم ـ

بـ(أن لا تفعل).

ففي محصول الرازي: «المطلوب بالنهي عندنا فعل ضد المنهي عنه، وعند أبي هاشم[٨٥]: نفس أن لا يفعل المنهي عنه».

و(أن لا يفعل) من الألفاظ الأصولية، وعن الأصوليين أخذه الشريف الجرجاني في تعريفاته حيث قال: «النهي ضد الأمر وهو قول القائل لمن دونه لا تفعل».

وقد سرب هذا التعبير الأصولي إلى المتأخرين من أصحابنا، ففي (معالم الدين): «وقال (يعني العلامة الحلي) في (النهاية): المطلوب بالنهي نفس أن لا تفعل، وحُكي أنه قول جماعة كثيرة».

٣ـ الزجر عن الشيء:

ففي (معجم ألفاظ القرآن الكريم) ـ لمجمع اللغة العربية بالقاهرة المعاصر ـ: «نهاه عن الشيء ينهاه فهو ناه، وهم ناهون: زجره عنه بالقول والفعل».

وهو ـ فيما يبدو لي ـ مستعار من التعريف الأصولي المعاصر الذي انتهت إليه مدرسة النجف الأصولية الحديثة ـ كما سيأتي ـ.

والفرق بين الزجر عن الشيء وطلب الشيء على نحو الكف أو الترك هو أن طلب الكف وكذلك طلب الترك من لوازم الزجر، لأن الانزجار الذي هو نتيجة الزجر يتحقق بالكف عن الفعل أو تركه، فالكف والترك هما مطلوب الزاجر.

وكذلك لم يختلف الأصوليون في أن النهي ضد الأمر أو خلاف الأمر.

وأيضاً لم يختلفوا في أنه أسلوب إنشائي.

وإنما اختلفوا في مدلوله، على أساس من الاختلاف اللغوي في معناه، فقالوا:

١ ـ هو دال على الزجر.
٢ ـ هو دال على الطلب.

---

(٨٥) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٢١هـ)، من رؤساء المعتزلة وكبار المتكلمين، له كتاب (العدة) في أصول الفقه.

واختلفوا في المطلوب على قولين هما:

أ ـ أنه دال على طلب الكف عن الفعل.

ب ـ أنه دال على طلب ترك الفعل.

وهم على اشتراط العلو أو الاستعلاء أو كليهما ـ كما تقدم في مبحث الأمر ـ ومن هنا قال الشوكاني في (إرشاد الفحول): «وهو (يعني النهي) في الاصطلاح: القول الإنشائي الدال على طلب كفٍ عن فعلٍ على جهة الاستعلاء».

مادته:

ويراد بها كلمة (نهي) أي (ن هـ ي)، وهي تفيد معنى الزجر، أو معنى طلب الامتناع عن الفعل.

والزجر يعني المنع.

والمنع من فعل الشيء قد يكون على نحو الإلزام مع عدم الترخيص بالإتيان بالفعل، وقد يكون مع الترخيص بالإتيان بالفعل، والأول هو معنى الحرمة، والثاني هو معنى الكراهة.

ويفرق بينهما بقرينة الجزاء، فما تُوعد فاعله بالعقوبة فهو الحرمة وإلاّ فهو الكراهة.

وذهب الجمهور إلى دلالة مادة النهي على التحريم.

صيغته:

المراد من صيغة النهي كل هيئة تفيد الزجر عن الفعل أو طلب الكف عن الفعل أو طلب ترك الفعل ـ على الاختلاف في تعريفه.

وللنهي في اللغة العربية ثلاث صيغ، هي:

١ - الفعل المضارع المقترن بـ(لا) الناهية، كقوله تعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى﴾.

٢ - أسلوب التحذير، نحو قوله ﷺ: «إيّاكم وخضراء الدمن».

٣ - الجملة الخبرية، مثل قوله سبحانه: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾.

معاني الصيغة:

للنهي ـ كالأمر ـ معنى لغوي صَرفي ومعانٍ أخرى بلاغية، والمعنى الصرفي أو النحوي هو التحريم، وهو المعنى الحقيقي له لظهوره فيه، والمعاني البلاغية هي المعاني المجازية له، وبلغ بها ابن النجار الحنبلي في (شرح الكوكب المنير) خمسة عشر معنى، منها:

١- الالتماس، كقولك لنظيرك: (لا تذهب إلى ساحل البحر).

٢- الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾.

٣- التمني، كقول الشاعر:

يا ليل طل يا نوم زل   يا صبح قف لا تطلعِ

٤- التيئيس، كقوله تعالى: ﴿لاَ تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾.

٥- التهديد، كقولك لابنك الصغير: (لا تمتثل أمري).

٦- الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

دلالة الصيغة:

ويراد بالدلالة ـ هنا ـ الدلالة الظهورية.

ذهب الجمهور إلى أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم، واستدلوا لذلك بالفهم العرفي والنصوص الشرعية وإدراك العقل.

قال في (معالم الدين): «اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقةً، على نحو اختلافهم في الأمر.

والحق: أنها حقيقة في التحريم مجاز في غيره:

ـ لأنه المتبادر منها في العرف العام عند الإطلاق، ولهذا يُذم العبدُ على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله (لا تفعله)، والأصل عدم النقل.

ـ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول ﷺ عنه، لما ثبت من أن الأمر حقيقة في الوجوب، وما وجب الانتهاء عنه، فقد حرم فعله».

والذين قالوا بأن صيغة افعل ظاهرة في الوجوب لأن العقل يحكم بذلك قضاءً لحق العبودية والمولوية قالوا هنا إن صيغة النهي ظاهرة في التحريم لأن العقل يحكم بذلك قضاءً لحق العبودية والمولوية.

وقلنا في مبحث دلالة صيغة إفعل إن الطريق السوي الذي يوصل إلى معرفة مدلول الصيغة هو استقراء الاستعمالات الشرعية للصيغة.

وكذلك نقول هنا إن الطريق السوي هو الاستقراء، والاستقراء أوقفنا على أن صيغة النهي كما تستعمل في التحريم تستعمل في الكراهة، فهي لكل منهما.

والجزاء هو القرينة المعينة للمراد منها، فإن كان في البين وعيد على الفعل فالمراد منها الحرمة، وإن لم يكن فالمراد منها هو الكراهة.

المطلوب بالنهي:

من المسائل التي أثيرت في البحث الأصولي التساؤل عن المراد من النهي. ويبدو من ذكر أسماء بعض المعتزلة التي تردد ذكرها عند عرض الأقوال في المسألة كاسم أبي هاشم الجبائي ـ كما تقدم ـ أنها استوردت من كتبهم الأصولية التي نهجوا فيها المنهج الكلامي.

وبقيت تثار منذ العهود الأصولية المبكرة وحتى عهدنا هذا، كما استمرت تعالج وفق المنهج الكلامي.

وهي من أوضح القضايا التي تكشف عن تأثر علم أصول الفقه بعلم الكلام.

ومِن أقدم مَن حررها من علمائنا الإمامية الشيخ العاملي في (المعالم)، قال: «وقد اختلفوا في أن المطلوب بالنهي ما هو؟

ـ فذهب الأكثرون إلى أنه هو الكف عن الفعل المنهي عنه، منهم العلامة (ره) في تهذيبه.

ـ وقال (يعني العلامة) في النهاية: المطلوب بالنهي: نفس أن لا تفعل، وحكي أنه قول جماعة كثيرة».

ويريدون من عبارتهم (نفس أن لا تفعل): ترك الفعل ـ كما مر ـ.

فالمسألة فيها قولان:

١ـ طلب الكف عن الفعل.

٢ـ طلب ترك الفعل.

والفرق بين الكف والترك في المنظور الكلامي هو:

- أن الكف ـ ويراد به كف النفس عن الفعل ـ شيء وجودي، لأن النفس موجودة، وصاحبها قادر على كفها ومنعها من الإقدام على الفعل. فإذا قيل (لا تشرب الخمر) فإن الإنسان يستطيع بإرادته أن يكف نفسه عن أن تقدم على شرب الخمر.
- أما الترك فهو شيء عدمي محض لا تطاله قدرة الإنسان لأنه حاصل، وتحصيل الحاصل غير مقدور.

وعلى أساس من هذا الفرق أثار القائلون إن النهي هو طلب الكف رداً على القائلين إنه الترك الإشكالَ التالي:

إن الطلب الذي هو تكليف شرعي أمر وجودي، والتكليف لا يتعلق إلاّ بالشيء المقدور للمكلف، فإذا قلنا: إن الطلب هو الترك يكون قد تعلق الطلب وهو شيء وجودي بالترك وهو شيء عدمي غير مقدور للمكلف تحصيله، لأن التكليف ـ بناء على هذا ـ يطلب من المكلف تحصيل عدم الفعل وهو (أعني عدم الفعل) حاصل منذ الأزل، وتحصيل الحاصل محال.

وأجيب عن هذا الإشكال بأن المطلوب من المكلف هو بقاء العدم مستمراً، أي على المكلف أن لا يفعل المنهي عنه فيقطع استمراريته.

يقول الرازي في (المحصول ٢/ ٣٠٤) «أنه (يعني المكلف) كما يمكنه فعل الزنى (مثلاً) فكذلك يمكنه أن يترك الفعل على عدمه الأصلي وأن لا يغيره، فعدم التغيير أمر مقدور له فيتناوله التكليف».

وقال الميرزا القمي في (القوانين) بعد اختياره أن المطلوب بالنهي هو الترك مستدلاً على مختاره وراداً على الإشكال المذكور: «لنا: صدق الامتثال عرفاً بمجرد

ترك العبد ما نهاه المولى عنه، مع قطع النظر عن ملاحظة أنه كان مشتاقاً إلى الفعل فكف نفسه عنه.

فإن قلت: العدم الأزلي سابق، ويمتنع التأثير فيه، للزوم تحصيل الحاصل، مع أن أثر القدرة متأخر عنه.

قلت: الممتنع هو إيجاد العدم السابق لا استمراره، وأثر القدرة يظهر في الاستمرار، فإذا ثبت إمكان رفعه بإتيان الفعل فيثبت إمكان إبقائه باستمرار الترك إذ القدرة بالنسبة إلى طرفي النقيض متساوية وإلا لكان وجوباً وامتناعاً».

وتخلصاً من الإيراد والرد المذكورين عدل متأخرو المتأخرين والمعاصرون من أصحابنا الإمامية إلى القول بأن معنى النهي هو الزجر عن الفعل، كما أن معنى الأمر هو البعث إلى الفعل.

ومن البديهي أن الزجر عن الفعل يلزمه طلب ترك الفعل كما أن البعث إلى الفعل يلزمه طلب الإتيان بالفعل.

ولكن تبقى الملاحظة المنهجية قائمة، وهي أن أمثال هذه المسائل لا يرجع فيها إلى النظريات الفلسفية أو الأخرى الكلامية لأنها خطابات شرعية سلك فيها الشارع المقدس طريقة الناس في خطاباتهم وحواراتهم، فكان المطلوب منهجياً أن يرجع فيها إلى الفهم العرفي.

فما الذي يفهمه العرف الاجتماعي من النهي؟

عندما يقال: (لا تشرب الخمر) فإن الذي يفهمه العرف الاجتماعي من هذا الخطاب هو أن المخاطب ممنوع من شرب الخمر، أي مطلوب منه الامتناع عن شرب الخمر.

وهذا يكفينا في فهم البلاغات الشرعية.

أما ما رأيناه من الأخذ بمعطيات علم الكلام لا مبرر له هنا لأنه ينأى بالفكرة عن الواقع، ويربك ارتباط النص بالسلوك الفردي والاجتماعي.

وهذه إحدى المسائل التي وعدت بالوقوف عند بعضها لنتبين عمق تأثر

أصول الفقه بطريقة المتكلمين التي نحن في غنى عنها إذا ما أخذنا بالمنهج الأصولي ـ اللغوي، أو المنهج الأصولي ـ الاجتماعي.

المفاهيم

تمهيد:

من الظواهر اللغوية وجود تراكيب لفظية ذات دلالتين في آن واحد، تستفاد إحداهما من نص عبارة التركيب وبشكل مباشر، والأخرى من إشارة التركيب إليها، أي أنها تستفاد من التركيب اللفظي، ولكن بشكل غير مباشر.

ومن أقدم من تناول هذه الظاهرة اللغوية بالبحث المنطقيون الإغريق. ففي المنطق الأرسطي قسموا الدلالة الوضعية اللفظية (الدلالة اللغوية) إلى ثلاثة أقسام: دلالة التطابق ودلالة التضمن ودلالة الالتزام.

ونصوا على أن الدلالتين الأوليين (التطابق والتضمن) تدل عليها العبارة، ويستفادان منها بشكل مباشر.

أما الدلالة الثالثة (الالتزام) فلا تستفاد من حاق العبارة، وإنما تشير إليها العبارة إشارة واضحة بواسطة العلاقة (اللزوم) بينها وبين دلالة العبارة، وقد تقدم هذا على نحو التفصيل في مبحث الدلالة.

ويوقفنا هذا على أن هذه الظاهرة من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة.

وبتعبير علمي: إن دلالة الألفاظ تتنوع إلى ظاهرتين:

أولاهما: وهي الأكثر عدداً وشيوعاً أن يحمل التركيب دلالة واحدة، قد تكون حقيقية وقد تكون مجازية.

وثانيتهما: وهي الأقل رقماً وانتشاراً أن يحمل التركيب دلالتين، تستفاد

إحداهما من عبارته، وتستفاد الأخرى من إشارته إليها.

وعلى هذا ربما استطعنا أن نسمي الأولى دلالة العبارة، والثانية دلالة الإشارة.

والأولى في المصطلح المنطقي هي التطابق والتضمن والثانية هي الالتزام.

وقد لحظ الأصوليون وجود هذا التنويع لدلالة الألفاظ في النصوص الشرعية من القرآن الكريم والحديث الشريف، ذلك لأن المشرع الإسلامي سار في أساليب ووسائل خطاباته وحواراته سيرة مجتمع الناس في أساليبهم في التعبير ووسائلهم في نقل المعاني.

ولم يشأ الأصوليون أن يستعيروا من علم المنطق مصطلحاته في هذا التنويع، فوضعوا له مصطلحي (المنطوق) و (المفهوم)، وعنوا بالمنطوق دلالة العبارة، وبالمفهوم دلالة الإشارة، أو قل: رادفوا بين المنطوق أصولياً والتطابق والتضمن منطقياً، وبين المفهوم أصولياً والالتزام منطقياً.

فالمنطوق والمفهوم مصطلحان أصوليان خالصان في نسبهما الأصولي، إذ لم يعهد لهما ذكر في المعاجم اللغوية بمعناهما الاصطلاحي الأصولي، ذلك أن النطق في اللغة: التكلم بالألفاظ (التلفظ)، والمنطوق: الكلام الملفوظ، أي المؤلف من الألفاظ.

ولكن لم يقصد منه ذلك في علم الأصول، وإنما أريد به المعنى الذي يحمله الكلام، أي أريد به المدلول لا الدال، وقال بعضهم أنهما وصفان للدلالة، وله وجه لما سيأتي في التقسيم.

فالمنطوق في اللغة هو اللفظ، وفي الأصول هو المعنى.

أما الفهم فهو في اللغة: الإدراك، والمعنى الذي يفهم من اللفظ بشكل مباشر أو غير مباشر.

وعلمياً: عُرّف في صحاح المرعشليين بما نصه « فَهْم Standing:

أ ـ بوجه عام: القدرة على الإدراك والتفكير.

ب ـ وبوجه خاص عند ليبتنز[٨٦]: الإدراك العقلي في مقابل الإدراك الحسي ».

(٨٦) لايبنتز Leibniz أعظم فيلسوف ألماني قبل كانط، توفي سنة ١٧١٦ م «وحرف التاء في اسم لايبنتز حرف طفيلي جاء من الترجمة اللاتينية لايبنتيوس». انظر: معجم الفلاسفة ط١ ص٥٣٤.

وبغية أن نستوضح معنى المنطوق ومعنى المفهوم عند الأصوليين نقول: إن بعض النصوص الشرعية ـ كما قدمت ـ ذات دلالتين، إحداهما تفهم من اللفظ مباشرةً والأخرى تفهم منه أيضاً ولكن بشكل غير مباشر، بمعنى أنها تكون ملازمة للدلالة الأولى ينتقل إلى معرفتها من معرفة الدلالة الأولى.

وفي ضوء ما ألمحت إليه لابد من الاستعانة بعلم المنطق فيما قرره في موضوع الدلالة الوضعية اللفظية (الدلالة اللغوية) من تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: التطابق والتضمن والالتزام، ذلك أن المعنى المطابقي للفظ، وكذلك المعنى التضمني نستفيدهما من حاق اللفظ مباشرة، أما المعنى الالتزامي فلا نستفيده من حاق اللفظ مباشرة وإنما بواسطة معرفة اللزوم أو العلاقة بين المعنى الالتزامي الذي هو خارج إطار اللفظ (اللازم) والمعنى المطابقي الذي هو مفاد دلالة اللفظ (الملزوم).

ويتم هذا بانتقال الذهن من تصور الملزوم إلى تصور اللازم تصوراً بيّناً بالمعنى الأخص ودون أن يحتاج الذهن بعد إدراكه للملازمة أو العلاقة بين المعنيين التطابقي والالتزامي إلى توسط مقدمة عقلية.

وعلى هدي هذا نعود فنقول:

إن ما اصطلح عليه في علم المنطق بالمعنى المطابقي والمعنى التضمني هو (المنطوق) في المصطلح الأصولي.

وما اصطلح عليه منطقياً بالمعنى الالتزامي هو (المفهوم) عند الأصوليين.

وقد اصطلح عليهما بعض الأصوليين المعاصرين بـ:

ـ (عبارة النص).

ـ و(إشارة النص).

وعرّف الأولى بقوله: «المراد بما يفهم من عبارة النص: المعنى الذي يتبادر فهمه من صيغته، ويكون هو المقصود من سياقه».

وعرّف الثانية بقوله: «فدلالة الإشارة: هي دلالة النص على معنى لازم لما يفهم من عبارته غير مقصود من سياقه» ـ الشيخ خلاف ١٤٤-١٤٥.

تعريفهما اصوليًا:

قد أكثر الأصوليون من تعريفاتهما، وأهم ما ذكروه:

ـ المنطوق: هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق.

والمفهوم: هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

ـ المنطوق: هو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به.

والمفهوم: هو المعنى المستفاد من حيث السكوت اللازم فقط.

ـ المنطوق: ما دل عليه اللفظ وكان حكماً مذكوراً.

والمفهوم: ما دل عليه اللفظ وكان حكماً لغير مذكور.

ـ المنطوق: حكم مذكور.

والمفهوم: حكم غير مذكور.

وكلها تعطي المعنى الذي ذكرناه، وهو أن الجملة ذات المفهوم تفيد حكمين أحدهما يستفاد من ألفاظها بشكل مباشر، والآخر يستفاد منها بشكل غير مباشر.

امثلتهما:

وبغية أن نستجلي هذا عن طريق الأمثلة نكون مع الجملتين التاليتين:

ـ الآية الكريمة: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾.

فالحكم المستفاد من منطوق الآية هو: حرمة قول أُف للأبوين.

والحكم المستفاد من مفهوم الآية هو: حرمة إيذاء الأبوين بما هو أكثر إيذاء من التأفيف.

ـ الحديث الشريف: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء».

فالحكم منطوقاً: هو عدم تنجس الماء البالغ مقدار كر.

والحكم مفهوماً: هو تنجس الماء إذا لم يبلغ قدر كر.

وإخال أننا إلى هنا نكون قد تبينا معنى المفهوم في المصطلح الأصولي بأنه المعنى المستفاد من اللفظ بشكل غير مباشر.

محور البحث:

ومحور البحث الأصولي في موضوع المفاهيم هو محاولة معرفة الأساليب ذات الدلالتين.

أعني تلك الأساليب التي لها منطوق ومفهوم.

وعبّر الأصوليون عن ذلك بتشخيص (أي تعيين) ظهور الكلام في المفهوم، وهم يعنون به ما أوضحناه.

وسبب هذا التحديد لمحور البحث هو ما ذكرناه سابقاً من أن الغرض من مباحث الألفاظ هو تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح الصغريات لكبرى الظهور.

فما ذكره بعضهم من أن موضوع البحث هو حجية المفهوم يريد به هذا، لأن حجية ظهور المفهوم تابعة ونابعة من حجية مطلق الظهور.

فوظيفة الأصولي هنا تشخيص ظهور الكلام في المفهوم، ومتى ما تتحقق أن له ظهوراً، هذا هو معنى أنه حجة لأن الظهور حجة كما تقدم.

طرق التشخيص:

وفي ضوء ما ذكرناه من أن وظيفة الأصولي هو تشخيص ظهور اللفظ في المفهوم أثير التساؤل أصولياً: ما هو الطريق الذي ينبغي أن يسلك إلى تشخيص ظهور الكلام في المفهوم؟

ذكروا لهذا طريقين، هما:

١ـ الفهم العرفي:

أي أن ما يفهمه أبناء اللغة من هذا الأسلوب المعين من حيث دلالته على المفهوم هو الوسيلة لذلك.

٢ـ الإدراك العقلي:

ويريدون به الإدراك الذهني للتلازم بين المنطوق والمفهوم وبشكله البيّن بالمعنى الأخص.

فمتى أدرك العقل هذا فهو إدراك للمفهوم وتشخيص لظهور اللفظ فيه.

ولكن لأننا هنا نتحرك داخل دائرة اللغة الاجتماعية يأتي الفهم العرفي هو الوسيلة الطبيعية لإدراك ذلك.

ويصل الباحث الأصولي إلى الفهم العرفي عن طريق الاستقراء والملاحظة.

مفردات المفهوم:

وأهم ما ذكره الأصوليون من مفردات المفهوم هي:

- دلالة الاقتضاء.
- دلالة الإشارة.
- مفهوم الموافقة.
- مفهوم المخالفة.

دلالة الاقتضاء

تعريفها:

دلالة الاقتضاء: هي ما يقتضيه ويتطلبه سياق العبارة أو الكلام من تقدير أو تأويل ليستقيم في إعطاء المعنى المقصود للمتكلم.

ولذا عرّفها الغزالي في (المستصفى) بقوله: «الضرب الأول: ما يسمى اقتضاء، وهو: الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ:

إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلاّ به.

أو من حيث يمتنع وجوب الملفوظ شرعاً إلاّ به.

أو من حيث يمتنع ثبوته إلاّ به عقلاً».

وعرّفها شيخنا المظفر بقوله: «وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادة، عليه».

وعرّفها الأستاذ خلاف في (أصول الفقه ص ١٥٠) بقوله: «اقتضاء النص المراد بما يفهم من اقتضاء النص: المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلاّ بتقديره، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه، ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه، أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه».

امثلتها:

ومثّل لها الغزالي فقال:

«أما المقتضي الذي هو ضرورة صدق المتكلم فكقوله ﷺ: «لا صيام لمن

لم يُبيّت الصيام من الليل »، فإنه نفى الصوم، والصوم لا ينتفي بصورته، فمعناه: لا صيام صحيح أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه، والحكم غير منطوق به، لكن لابد منه لتحقيق صدق الكلام.

وأما مثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعاً فقول القائل: (اعتق عبدك عني) فإنه يتضمن الملك ويقتضيه، ولم ينطق به لكن العتق المنطوق به شرط نفوذه ـ شرعاً ـ تقدمُ الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ.

وكذلك لو أشار إلى عبد الغير وقال: (والله لأعتقن هذا العبد) يلزمه تحصيل الملك فيه إن أراد البر، وإن لم يتعرض له، لضرورة الملتزم.

وأما مثل ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به عقلاً فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ فإنه يقتضي إضمار الوطء، أي حرم عليكم وطء أمهاتكم، لأن الأمهات عبارة عن الأعيان، والأحكام لا تتعلق بالأعيان، بل لا يعقل تعلقها إلاّ بأفعال المكلفين، فاقتضى اللفظ فعلاً، وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال بعرف الاستعمال، وكذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ و ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾ أي الأكل.

ويقرب منه ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي أهل القرية، لأنه لابد من الأهل حتى يعقل السؤال فلابد من إضماره ».

إن هذه الأمثلة التي ذكرها الغزالي ـ كما تراها ـ تتطلب التقدير أو التأويل لاستجلاء مقصود المتكلم من الكلام.

ففي المثال الأول: (لا صيام لمن لم يُبيت الصيام في الليل) المقصود منه أن الصيام لا يقع صحيحاً من المكلف إلاّ إذا نواه ليلاً.

وهذا المعنى من حيث السياق لا يتأتى إلاّ بالتقدير، وهو أن يقال: (لا صيام صحيحاً لمن لم يُبيّت فيه نية الصيام في الليل).

وفي المثال الثاني: (اعتق عبدك عني)، لأن العتق شرعاً لا يكون إلاّ في ملك (لا عتق إلاّ في ملك)، ففحوى هذه العبارة أن المتكلم يطلب من المخاطب أن يملكه عبده ببيع أو غيره ثم يعتقه بالوكالة عنه.

والتقدير: (ملكني عبدك ثم أعتقه عني).

وهكذا في المثال الثالث: (والله لأعتقن هذا العبد) ـ مشيراً إلى عبد الغير ـ بتقدير لأتملك هذا العبد ثم أعتقه، لأن العتق ـ شرعاً ـ لا يكون إلاّ في ملك.

وفي المثال الرابع: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ بتقدير حرم عليكم وطء أمهاتكم، أو حرمت عليكم أمهاتكم وطؤها، لأن المحرم شرعاً هو الوطء، فمناسبة الحكم للموضوع تقتضي هذا التقدير.

وهكذا في المثال الخامس: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ بتقدير حرم عليكم أكل الميتة وشرب الدم، أو حرمت عليكم الميتة والدم أكلها وشربها، لأن المحرم شرعاً هو أكل الميتة وشرب الدم، فمناسبة الحكم للموضوع تتطلب هذا التقدير.

ومثله المثال السادس: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾ بتقدير أحل لكم أكل بهيمة الأنعام، أو أحلت لكم بهيمة الأنعام أكلها، وهو فيَ سبب التقدير كسابقيه.

وفي المثال الأخير ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ على تقدير (واسأل أهل القرية) لأن القرية كبيوت وطرقات لا يمكنَ أن يوجه إليها السؤال عقلاً، وإنما الذي يُسأل هم أهلها، فأما أن تقدر كلمة (أهل) مضافة إلى (القرية) أو تؤول كلمة (القرية) بالأهل من باب المجاز في الإسناد.

وينتهي شيخنا المظفر في بحثه عن (دلالة الاقتضاء) إلى النتيجة التالية:

١ـ «جميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، وجميع المجازات في الكلمة أو الإسناد ترجع إلى دلالة الاقتضاء».

٢ـ «أن المناط في دلالة الاقتضاء شيئان:

الأول: أن تكون الدلالة مقصودة.

والثاني: أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها».

دلالة الإشارة

تعريفها:

عرّفها الغزالي في (المستصفى ٢/ ١٨٨) بقوله: «ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ» يعني: لا من عبارة اللفظ.

ثم أوضح تعريفه بقوله: «ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصده به ويبني عليه».

ونستخلص من هذا: أن الفرق بين هذه الدلالة (دلالة الإشارة) وسابقتها (دلالة الاقتضاء) هو أن الأولى لابد من أن تكون مقصودة للمتكلم، أما هذه فيشترط فيها ألاّ تكون مقصودة للمتكلم، وهو ما عناه الغزالي بقوله (من غير تجريد قصد إليها).

مثالها:

قال الغزالي بعد تعريفها وإيضاحه: «ومثاله: تقدير أقل مدة الحمل بستة أشهر، أخذاً من قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، وقد قال في موضع آخر: ﴿وفصاله في عامين﴾...».

ويتم هذا ـ حسابياً ـ بطرح مدة الرضاع وهي ٢٤ شهراً من مجموع مدتي الحمل والرضاع وهي ٣٠ شهراً حيث يكون الناتج ٦ شهور، وهي أقل مدة الحمل.

وفرّق الشيخ المظفر بينها وبين دلالة الاقتضاء بأن لا تكون هذه الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، كما اشترط الغزالي، وزاد عليه أن يكون مدلولها لازماً لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو بيّناً بالمعنى الأعم.

ثم قال: «ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعم، ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة».

مفهوم الموافقة

تسميته:

سمي هذا الموضوع بأكثر من اسم، منها:

- مفهوم الموافقة، لموافقة الحكم في المفهوم للحكم في المنطوق من حيث الإيجاب والسلب.
- مفهوم الأولوية، لأن ثبوت الحكم في المنطوق يقتضي ثبوته في المفهوم بطريق أولى.

وجاء في (إرشاد الشوكاني): «مفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به.

- فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى (فحوى الخطاب).
- وإن كان مساوياً فيسمى (لحن الخطاب).
- وقد يسمى (قياس الأولوية) و(القياس الجلي) لتسرية حكم المنطوق إلى المفهوم لاشتراكهما في العلة».

تعريفه:

عرفه شيخنا المظفر بقوله: «مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب ـ مثلاً ـ كان في المفهوم الوجوب أيضاً، وهكذا».

ومرّ ـ في أعلاه ـ تعريف الشوكاني القائل: «مفهوم الموافقة حيث يكون

المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به».

والتعبير بـ(الموافقة) جاء في مقابلة قسيمه المسمى (مفهوم المخالفة) لأن الحكم في المفهوم يخالف الحكم في المنطوق.

وملاك هذا المفهوم (أعني مفهوم الموافقة): التنبيه بالأدنى على الأعلى من مفردات الموضوع، أو العكس: التنبيه بالأعلى على الأدنى.

مثاله:

ـ قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾.

وهو من التنبيه بالأدنى على الأعلى بتقريب أن قول (أُف) المبرز للتضجر هو أقل ما يؤذي الأبوين، وهو أدنى العقوق كما جاء في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «أدنى العقوق أف، ولو علم الله شيئاً أهون منه لنهى عنه»، فما يكون أكثر إيذاءً لهما منه كالشتم والضرب والهجران يكون منهياً عنه بطريق أولى.

ـ قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾.

وهو من التنبيه بالأعلى على الأدنى بتقريب أن الذي يؤدي الأعلى وهو القنطار فمن طريق أولى يؤدي الأدنى وهو الذرة.

دلالته:

المقصود بالدلالة ـ هنا ـ الطريقة التي يستند إليها في معرفة حكم المفهوم.

هل هي العرف واللغة فتكون النتيجة تنقيحاً لصغرى من صغريات كبرى الظهور.

أو هي محاولة معرفة علة الحكم المشترك بين المنطوق والمفهوم.

فإن كان الأول فهو مفردة من مفردات الظهور.

وإن كان الثاني فهو من القياس المعروف بالقياس الجلي.

وهنا يثار التساؤل التالي: إذا كان هذا المفهوم من القياس والثابت أن الإمامية لا يأخذون بالقياس فكيف أخذوا به، هل لأنه ليس بقياس أو لأنه استثناء من القياس المحظور؟!

وللإجابة عن هذا التساؤل نستعرض الرأي السني في المسألة ثم الرأي الإمامي، ومن خلالهما نتعرف الجواب.

يقول الشوكاني في (الإرشاد ٣٠٣): «وقد اختلفوا في دلالة النص (يعني المنطوق) على مفهوم الموافقة: هل هي لفظية أو قياسية؟ على قولين، حكاهما الشافعي في (الأم)، وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس، ونقله الهندي في (النهاية) عن الأكثرين».

قال الصيرفي: ذهبت طائفة جلة سيدهم الشافعي إلى أن هذا هو القياس الجلي.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (شرح اللمع): إنه الصحيح، وجرى عليه القفال الشاشي فذكره في أنواع القياس.

قال سليم الرازي: الشافعي يومئ إلى أنه قياس جلي لا يجوز ورود الشرع بخلافه.

قال: وذهب المتكلمون بأسرهم الأشعرية والمعتزلة إلى أنه مستفاد من النطق، وليس بقياس.

قال الشيخ أبو حامد الإسفرائيني: «الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص، لكن دلالته لفظية».

والقائلون منهم بأن الدلالة لفظية، لأنها تفهم من السياق والقرائن.

أما القائلون بأنها قياسية، ومن نوع القياس الجلي فـ«لأنه لم يلفظ به، وإنما حكم بالمعنى المشترك، فهو من باب القياس، قيس المسكوت (أي المفهوم) على المذكور (أي المنطوق) قياساً جلياً» ـ شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٥.

ويقابل القياس الجلي في الأصول السني القياس الخفي.

والفرق بينهما هو في نوعية العلة، فإن كانت منصوصاً عليها فهو الجلي، وإن كانت مستنبطة فهو الخفي.

يقول الشيخ ابن عثيمين في مختصره (الأصول من علم الأصول) تحت عنوان (أقسام القياس): «ينقسم القياس إلى: جلي وخفي.

١ـ فالجلي: ما ثبتت علته بنص أو إجماع أو كان مقطوعاً فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع.

٢ـ والخفي: ما ثبتت علته باستنباط ولم يجزم فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع».

وكما يوجد فارق بين القسمين المذكورين في نوعية العلة يوجد فارق آخر في مستوى الدلالة، ففي الأول (الجلي) هي قطعية، وفي الثاني (الخفي) هي ظنية.

وفارق ثالث هو أن العلة المنصوصة:

ـ قد تكون عامة، لها شمولية لأوسع من حكم المنطوق، بمعنى أن الحكم في الأصل ليس لخصوص موضوعه، وإنما هو لكل موضوع ثبتت له العلة.

ـ وقد تكون خاصة لا شمولية فيها لغير الموضوع المذكور في المنطوق.

فمثلاً لو أخذنا المثال المشهور، وهو (حرمت الخمر لإسكارها)، فإن موضوع الحكم:

ـ قد يكون الخمر المسكرة بخصوصها، فالعلة ـ وهي الإسكار ـ لا شمولية فيها لما عدا الخمر.

ـ وقد يكون هو الإسكار مطلقاً، والخمر ذكرت على نحو التمثيل، فالعلة ـ على هذا ـ لها من الشمولية بها تعم كل مسكر.

وللإمامية في المسألة أقوال هي:

ـ قول بأن مفهوم الموافقة استثناء من القياس المحظور وهو مذهب العلامة الحلي، قال في (مبادئ الوصول: مبحث القياس): «الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جلياً كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التأفيف (في الآية المتقدمة).

وذلك ليس من باب القياس، لأن شرط هذا (يعني مفهوم الموافقة) كون

المعنى المسكوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه، بخلاف القياس، بل هو من باب المفهوم ».

يريد بذلك أن حد القياس المحظور الذي هو (حمل فرع على أصل في حكم جامع بينهما) لا ينطبق على مفهوم الموافقة، لأن المحكوم عليه في المفهوم والمنطوق هو موضوع واحد ـ وهو الذي ثبتت له العلة ـ له مصاديق وأفراد متعددة متفاوتة في المستوى تدرجاً من الأدنى إلى الأعلى أو بالعكس من الأعلى إلى الأدنى.

والمنطوق أولى مصاديقه دنواً أو علواً، والمفهوم أحد مصاديقه بين الأدنى والأعلى.

أي أن مصاديق الموضوع تبدأ بالأدنى (وهو المنطوق) وتنتهي بالأعلى في حالة السلب، ومن الأعلى (وهو المنطوق) إلى الأدنى في حالة الإيجاب.

والمفهوم في حالة السلب يكون ما بعد الأدنى حتى الأعلى، وفي حالة الإيجاب ما بعد الأعلى حتى الأدنى.

فلا يوجد في البين موضوع هو الأصل سرّينا الحكم منه إلى موضوع آخر هو الفرع لعلة جامعة بينهما كما هو الشأن في القياس.

وببيان آخر: إن العلة المنصوصة تتنوع إلى نوعين:

ـ خاصة بموضوع الحكم في الملفوظ ولا شمولية فيها لسواه.
ـ وعامة تشمل بحكمها كل فرد ثبتت له هذه العلة.

فالأولى هي محور القياس، لأن الحكم في النص يسري من موضوعه لموضوع آخر للعلة الجامعة بينهما.

والثانية هي محور مفهوم المخالفة لأن الحكم وُجّه لفرد من أفراد الموضوع ومنه يسري إلى سائر الأفراد، فلم يحمل من موضوع إلى آخر، وإنما تطبيق موضوع على أفراده من باب متى وجد الموضوع وجد حكمه معه.

ـ وقول آخر أشار إليه شيخنا المظفر في أصوله ـ بعد إشارته إلى قول العلامة الحلي ـ بقوله: « وبعض قال: لا، إن الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين،

وليس هناك ما يوجب استثناؤهما « يعني منصوص العلة وقياس الأولوية.

ـ وقول ثالث للمحدث البحراني ذكره في المقدمة الثالثة من (الحدائق) فصلّ فيه بين مقطوع العلة ومظنونها، وفي حدود اعتباره مفهوم الموافقة قسماً من القياس كما يظهر من عبارته، قال: « وهو (يعني مفهوم الموافقة) حجة إذا كان قطعياً، بمعنى قطعية العلة في الأصل كالإكرام في منع التأفيف (في الآية) وعدم تضييع الإحسان، والإساءة في الجزاء، وكون العلة أشد مناسبة في الفرع.

وأما إذا كان ظنياً فيدخل في باب القياس المنهي عنه، كما يقال: (يكره جلوس الصائم المجبوب في الماء) لأجل ثبوت الكراهة للمرأة الصائمة، لعدم علم كون علة الكراهة للمرأة هو جذب الفرج للماء ».

ـ وقول رابع لأستاذنا المظفر يعتمد حجية منصوص العلة وقياس الأولوية لأنهما من الظواهر، ذكره في أصوله ٢/ ١٧٤ وما بعدها، قال: « والصحيح أن يقال: إن منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة، ولكن لا استثناءاً من القياس، لأنهما ـ في الحقيقة ـ ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور.

أما منصوص العلة فإن فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه لا اختصاص بها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القياس)، فلا شك في أن الحكم يكون عاماً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: (حرم الخمر لأنه مسكر) فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضاً.

وأما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع إلاّ بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: (هذا العنب حلو لأنه أسود) فإنه لا يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

ومن هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ بالقياس، فلابد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما.

ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية

منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيها إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيها إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس».

والحقُّ في دلالة مفهوم الموافقة ومستندها هو ما أبان عنه شيخنا المظفر، لأن أسلوب التعبير بذكر الأدنى لسريان الحكم على جميع الأفراد منه حتى الأعلى، وبالعكس هو من الأساليب المعروفة عند العرف وفي اللغة الاجتماعية، ولم يعهد من المشرع الإسلامي إنفراده بأسلوب خاص، بل الأمر بالعكس إذ المعهود منه أنه سار أسلوب الناس في الخطاب والحوار.

فالمستند في الدلالة المذكورة هو الفهم العرفي، وعن طريقه يعين المفهوم ويشخص الظهور.

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة من أساليب الإيجاز والاختصار في التعبير العربي يجمع بين مؤدى جملتين مختلفتين في الإثبات والنفي، ومن هنا سمي بمفهوم المخالفة لأن جملته تفيد نوعين من الحكم متخالفين في الإيجاب والسلب.

ولتوضيح هذا بالمثال نقول:

إذا قلت: (صلِّ في أرض مباحة)، فإن هذه الجملة تفيد حكماً إيجابياً هو إباحة الصلاة في الأرض المباحة.

وإذا قلت: (لا تصلِّ في أرض مغصوبة)، فإن هذه الجملة تفيد حكماً سلبياً هو حظر الصلاة في الأرض المغصوبة.

واستعمال الجملتين المذكورتين لتؤدي كل جملة منهما حكماً يختلف عن حكم الأخرى في الكيف وهو الإيجاب والسلب (النفي والإثبات) يسمى في البلاغة العربية بأسلوب الإطناب.

ويقابل هذا الأسلوب (أعني الإطناب) أسلوب الإيجاز، وهو أن تختصر الجملتان في جملة واحدة تعطينا الحكمين المتخالفين بتعبير واحد، وذلك بأن يقال: (لا تصلِّ إلاّ في أرض مباحة).

ومعناه أن الصلاة في الأرض المباحة مباحة، وفي الأرض غير المباحة (وهي المغصوبة) محظورة.

وجاء هذا الإيجاز، وهذه الإفادة من استعمال الأداتين (لا) الناهية، و(إلاّ) الاستثنائية.

والأولى أفادت حظر الصلاة في الأرض غير المباحة (المغصوبة) والثانية أفادت إباحة الصلاة في الأرض المباحة.

وجاء هذا لأن الناس يدركون أن الشيء إذا كان له أقسام وأجزاء وأثبتنا الحكم لقسم أو جزء منها بـ(إلاّ) بعد النهي بـ(لا) فإن للجزء أو القسم المذكور خلاف الحكم المذكور وللقسم أو الجزء المحذوف لأجل الإيجاز الحكم المذكور.

فـ(لا تصل) حكم مذكور (وهو الحظر).

و(الصلاة في الأرض المباحة) موضوع مذكور.

وإباحة الصلاة حكم غير مذكور.

والصلاة في الأرض المغصوبة موضوع غير مذكور.

وتتحقق المخالفة بين الحكمين المستفاد من الجملة بـ:

- أن يكون الحكم المذكور (الحظر) للموضوع غير المذكور وهو (الصلاة في الأرض المغصوبة).
- وأن يكون الحكم غير المذكور (الإباحة) للموضوع المذكور وهو (الصلاة في الأرض المباحة).

مثال آخر:

(في الغنم السائمة الزكاة).

نحن نعلم أن من أساليب القصر (الحصر) في اللغة العربية تعريف المسند إليه بأل الجنسية.

وفي مثالنا هذا:

- (الزكاة) هي المسند إليه.

وهذا يعني أن الزكاة مقصورة على الغنم السائمة ومحصورة فيها، وهو بدوره يعني أن المعلوفة لا زكاة عليها أو فيها.

- فالحكم المذكور: (وجوب الزكاة).
- والموضوع المذكور: (الغنم السائمة).

ولأن الغنم تنقسم من حيث التغذية إلى (سائمة) وهي التي ترسل للرعي ولا تعلف، و(معلوفة) وهي التي تعلف ولا ترسل للرعي، يكون مقتضى المخالفة في الحكم أن الحكم المذكور وهو (وجوب الزكاة) للموضوع المذكور (وهو الغنم السائمة) والحكم غير المذكور (وهو عدم وجوب الزكاة) للموضوع غير المذكور (وهو الغنم غير السائمة) أي المعلوفة.

فنحن هنا نستطيع أن نطنب فنقول: (تجب الزكاة في الغنم السائمة ولا تجب في الغنم المعلوفة)، ونستطيع أن نوجز باستعمال أسلوب القصر فنقول: (في الغنم السائمة الزكاة) أو (الزكاة في الغنم السائمة).

ومثال ثالث:

﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

يراد بـ(الليل) ـ هنا ـ دخول الليل إذ لا حَدَّ يفصل بين النهار والليل إلاّ بانتهاء الأول وهو نفسه ابتداء الثاني.

فمن يقول بدخول الغاية في المغيّا لابد من استمرار الصوم لجزء من الليل ليتحقق الإتمام.

ومن يقول بعدم دخول الغاية في المغيّا يتحقق الإتمام بالنقطة الزمانية التي هي انتهاء النهار وابتداء الليل.

وتتحقق المخالفة بأن تأخذ الغاية خلاف حكم المغيّا.

وفي ضوء هذا يكون الفرق بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة هو أن جملة مفهوم الموافقة لا دلالة لفظية فيها على المفهوم، وإنما استفيد حكم المفهوم بدلالة العقل، فهي في واقعها دلالة عقلية أفدناها عن طريق الاستنتاج العقلي.. بينما الجملة في مفهوم المخالفة دلالتها لفظية، تعتمد الاستعمال اللغوي الاجتماعي والفهم العرفي.

تعريفه:

تعرفنا في تعريفنا لرصيفه مفهوم الموافقة أنه سمي بذلك لموافقته الحكم المنطوق إيجاباً أو سلباً، وأن هذا المفهوم (مفهوم المخالفة) سمي بذلك لمخالفته

لحكم المنطوق في الإيجاب والسلب، بمعنى أنه إذا كان المنطوق إيجاباً كان المفهوم سلباً، وإن كان المنطوق سلباً كان المفهوم إيجاباً.

وبهذا عُرّف في المؤلفات الأصولية:

ففي (إرشاد الشوكاني): «مفهوم المخالفة: وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفياً، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

ويسمى (دليل الخطاب) لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه».

وفي (مختصر ابن اللحام): «مفهوم المخالفة: وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم».

وفي (أصول المظفر): «مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق».

مفرداته:

إن أقسام أو أنواع أو موارد مفهوم المخالفة ـ كما سميت في الكتب الأصولية ـ والتي يراد بها مفرداته، هي:

- مفهوم الشرط.
- مفهوم الوصف.
- مفهوم الغاية.
- مفهوم الحصر.
- مفهوم العدد.
- مفهوم القلب.

مفهوم الشرط

موضوع البحث:

يدور البحث الأصولي - هنا - حول محور دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

وببيان أجلى: إنه يحاول الإجابة عن السؤال التالي: هل للجملة الشرطية ظهور في المفهوم؟

هدف البحث:

ويهدف الأصوليون من بحثهم في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم إلى الوصول إلى الأمرين التاليين:

١ - تحرير قاعدة كلية تنطبق على جميع القضايا الشرطية موضوع البحث.

٢ - تعيين ظهور المفهوم لتنقيح صغرى لكبرى الظهور.

الجملة الشرطية:

التسمية بالجملة الشرطية هي التسمية النحوية العربية، ويقابلها في المنطق اليوناني اسم القضية الشرطية.

والجملة الشرطية: هي التي تتألف من جملتين تتوقف إحداهما على الأخرى، وتؤلف الأولى الشرط، والثانية جزاء الشرط.

ومن هنا عُرّفت بأنها «تعليق شيء بشيء إذا وجد الأول وجد الثاني».

عناصرها:

تتكون الجملة الشرطية من العناصر التالية:

أداة التعليق + الشرط + الجزاء.

أدوات التعليق:

يعرّف التعليق نحوياً بأنه ترتيب شيء على آخر بأداة.

ومثاله هنا: ترتيب الجزاء على الشرط وربطه به بواسطة الأداة.

ولهذا عرّف (المعجم الوسيط) أدوات الشرط بالألفاظ التي تستعمل في هذا الترتيب، مثل: إنْ ومَنْ ومهما.

فأدوات الشرط هي: ألفاظ معروفة في لغتنا، وظيفتها تعليق الجزاء على الشرط في الجملة الشرطية وبيان توقف ثبوت الجزاء على ثبوت الشرط، وانتفائه بانتفائه.

الشرط:

عُرّف الشرط بما يتوقف عليه الشيء من حيث الوجود والمعرفة.

والمراد به أصولياً ما يكون سبباً لتعلق الحكم.

فمثلاً: لو أخذنا المثال المشتهر بين الأصوليين وهو (إن جاءك زيد فأكرمه):

- فالحكم في هذه الجملة الشرطية هو (وجوب الإكرام) المستفاد من فعل الأمر (اكرم).
- وموضوع الإكرام هو (زيد)، ولكن بشرط مجيئه.
- فـ(المجيء) في هذه الجملة هو سبب تعلق الحكم بموضوعه وهو زيد.

ولهذا عرّف بعضهم الشرط بما يتوقف الحكم عليه.

فالشرط ـ هنا ـ أعم منه ومن السبب في المصطلح الفلسفي.

الجزاء:

الجزاء: هو الحكم المرتبط بالشرط في الجملة الشرطية إيجاباً وسلباً.

كالإكرام ـ في المثال المتقدم ـ المرتبط بالمجيء بحيث متى ثبت المجيء ثبت

الإكرام، وإذا انتفى انتفى.

هذه هي الجملة الشرطية في منطوقها، فما هي في مفهومها؟

دلالتها على المفهوم:

هل للجملة الشرطية دلالة على المفهوم؟

أو قل: هل لها ظهور في المفهوم؟

الذي توصل إليه الأصوليون من استقرائهم لمفردات الجملة الشرطية في اللغة العربية أنها على نوعين، هما:

١ـ ما يكون الشرط فيها ومتعلقه (موضوعه) متساوقين في الوجود، مثل «إن رزقت ولداً فاختنه»، فالرزق الذي هو الشرط، والولد الذي هو الموضوع تساوقا في الوجود.

وبتعبير آخر: ما يكون الحكم فيها مرتبطاً ثبوتاً وانتفاء بالموضوع لا بالشرط.

فوجوب الختان ـ في المثال ـ مرتبط بالموضوع الذي هو الولد فإن وجد الولد وجب الختان، وإن لم يوجد لا يجب.

٢ـ ما يكون الشرط فيها ومتعلقه غير متساوقين في الوجود بالشكل المذكور في المثال المتقدم، بل هما مختلفان، فقد يوجد الموضوع ولا يوجد الشرط، كما في مثال (إن جاءك زيد فأكرمه)، فزيد الذي هو الموضوع غير مساوق في وجوده لوجود الشرط الذي هو المجيء، فقد يوجد الموضوع بدون شرطه، وقد يوجد مع شرطه.

أو قل: إن الحكم فيها مرتبط سلباً وإيجاباً بالشرط، فإن وجد الشرط وجد، وإن فُقد فُقد.

فالإكرام ـ في المثال ـ المتقدم ـ مرتبط بالمجيء الذي هو الشرط فإن ثبت ثبت وإن انتفى انتفى.

وفي هدي هذا:

فبالنسبة للنوع الأول قالوا:

ـ إنها جمل شرطية ولكن لا مفهوم لها لأن انتفاء الحكم فيها متعلق بانتفاء

الموضوع لا بانتفاء الشرط، وشرط مفهوم الشرط أن يكون الحكم معلقاً على الشرط، وهو هنا ليس كذلك.

وبسبب هذا عبّروا عنها بـ(السالبة بانتفاء الموضوع) بمعنى أن نفي الحكم فيها ارتبط بنفي الموضوع لا نفي الشرط.

ـ وإن طلب الحكم فيها يكون من تحصيل الحاصل.

ولأجل هذا استبعدوا الجمل الشرطية من هذا النوع عن حريم النزاع ومجال البحث، وقصروا محور البحث على الجمل الشرطية من النوع الثاني.

وقالوا بالنسبة للجملة الشرطية من النوع الثاني: إن دلالتها على المفهوم جاءت من توافرها على القيود التالية:

١ـ أن يكون هناك ترتب بين الشرط والجزاء في جملة المنطوق.
٢ـ أن يكون الترتب المذكور على نحو العلية بمعنى أن يكون الشرط علة للجزاء.
٣ـ أن تكون العلية المذكورة منحصرة بالشرط.

واستدلوا على ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور الثلاثة التي هي الطريق إلى دلالتها على المفهوم، بالوضع والإطلاق، وعلى النحو التالي:

ـ ففي الترتب:

استدلوا بالوضع، وعلى نحوين:

الأول: الرأي المشهور الذي يقول: إن ظهور الجملة في هذا الترتب دل عليه أداة الشرط لأنها وضعت من قبل أهل اللغة لوظيفة الربط بين الشرط والجزاء بتوقف الجزاء وترتبه على الشرط.

الثاني: مذهب الحكيم الاصفهاني الذي يقول: أن الربط بين الشرط والجزاء يستفاد من هيئة الجملة، وذلك أن هذه الهيئة الخاصة بترتب الجزاء على الشرط وظفت من قبل أهل اللغة لذلك.

ويرجع هذا الاختلاف بين الرأي المشهور ومذهب الأصفهاني إلى أن المشهور نظروا إلى المسألة من خلال الجملة الشرطية العربية، وهي: كما تقدم ـ تتألف من

ثلاثة عناصر، هي:

أداة التعليق + الشرط + الجزاء.

ووظيفة الأداة هي تعليق الجزاء على الشرط.

أما الشيخ الأصفهاني فإنه نظر إلى الجملة في اللغة مطلقاً، أي الجملة الشرطية بما هي جملة شرطية في أية لغة كانت، ذلك أن بعض اللغات كاللغة الفرنسية، الشرط فيها له هيئة معينة تدل عليه.

ولأن اللغات تختلف في تركيبة الجملة الشرطية يكون لكل لغة طريقة في فهم وإفهام التعليق.

والنقطة التي تلتقي عندها الجمل الشرطية في اللغات هو توقف الجزاء على الشرط.

ـ وكذلك العلية فإنها مستفادة ـ عندهم ـ من الوضع اللغوي ذلك أن هيئة الجملة الشرطية ـ في رأيهم ـ وضعت للاثنين بوضع واحد.

ـ أما الدليل على ظهور الجملة في الانحصار فهو الإطلاق.

هذا ما ذكروه إلاّ أنه قد يلاحظ عليه: أن الجملة الشرطية ذات المفهوم هي أسلوب من الأساليب اللغوية الاجتماعية التي دأبت المجتمعات البشرية على استعمالها في محاوراتها وخطاباتها، وفهمها وفق ما ألفته وأنسته من التركيب والتعبير، وهذا يقتضينا أن نحلل النص تحليلاً لغوياً اجتماعياً لا تحليلاً فلسفياً عقلانياً.

وقد تنبه إلى هذا أستاذنا الشهيد الصدر بعد مناقشته لما ذكروه من أدلة لاستظهار توافر القيود الثلاثة في الجملة الشرطية لتعطي ظهورها في المفهوم حيث قال: «فالأولى في ذلك كله أن يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بمعنى التوقف والالتصاق من قبل الجزاء بالشرط، وعليه فيثبت المفهوم».

وبعد هذا نقول: إن شرط دلالة الجملة الشرطية على المفهوم هو أن يفهم العرف منها:

١ـ أن التوقف فيها قائم بين الجزاء والشرط، لا بين الجزاء ومتعلق الشرط.

٢ـ أن لا يكون طلب الحكم في جملة المفهوم المقابلة لجملة المنطوق تحصيلاً لحاصل.

القاعدة:

والقاعدة: هي أن كل جملة شرطية أفادت توقف الجزاء على الشرط، وتعلقه به لا بمتعلقه (موضوعه) هي ظاهرة في المفهوم.

التطبيق:

لنأخذ مثالاً لذلك صحيح حماد بن عثمان في بيان حد الترخص الذي يلزم المسافر المغادر من بلده تقصير الصلاة عند الوصول إليه، وهو: «عنه عليه السلام: إذا سمع الأذان أتم المسافر».

المنطوق:

الحكم: وجوب إتمام الصلاة.

الشرط: سماع الأذان.

الموضوع: المسافر.

البيان: الحكم ـ هنا ـ معلق على الشرط ثبوتاً وانتفاءً، فإذا تحقق الشرط (سماع الأذان) وجب الإتمام، وإذا لم يتحقق الشرط لا يجب الإتمام.

المفهوم:

هو: إذا لم يسمع الأذان لا يتم.

وفي صحيح ابن سنان في الموضوع نفسه جمع بين المنطوق والمفهوم، فكل جملة مذكورة هي منطوق نفسها ومفهوم الأخرى.

«عن التقصير؟ قال عليه السلام:
إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم.
وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر».

مفهوم الوصف

مفردات الجملة:

تتألف جملة الوصف المبحوث عنها ـ هنا ـ من ثلاثة عناصر، هي: الوصف. الموصوف. التعليق.

الوصف:

ـ الوصف من الكلم العربية التي يجوز فيها حذف الواو من أوله، والتعويض عنها بتاء في آخره، فيقال فيه: صفة، مثل وعظ وعظة ووسم وسمة ووعد وعدة ووصل وصلة.

ـ وأيضاً هو من الكلم المفهومة المعنى لدى الكل بالمستوى الذي لا يحتاج معه إلى التعريف.

ـ ومع هذا عُرّف بما يشير إلى معناه وينبه عليه:

ـ فعرّف ـ لغوياً ـ بـ« ما يميز الشيء أو ينسب إليه ».

ـ ونحوياً: رادف النحاة العرب بين الوصف والنعت فعرّفوا كلاً منهما بالآخر، ومن ذلك قولهم: « النعت: هو الوصف الذي يكمل موصوفه بدلالته على معنى فيه أو في ما يتعلق به ».

والنعت أحد التوابع الخمسة (النعت. التوكيد. البدل. عطف البيان. عطف النسق).

ـ ولكنه (أعني الوصف) أصولياً هو أوسع منه نحوياً إذ يعم النعت وسواه فيدخل فيه الحال النحوي والتمييز النحوي ونحوهما « مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف ».

الموصوف:

هو ما تتعلق به الصفة ويقيد بها.

التعليق:

تقدم تعريفه فيما سبق.

ويراد به هنا توقف حكم الموصوف على الصفة.

موضوع البحث:

وكما استقرأ الأصوليون جمل الشرط العربية فرأوها تتنوع إلى مجموعتين:

ـ مجموعة يرتبط الحكم فيها بالشرط.

ـ ومجموعة يرتبط الحكم فيها بالموضوع.

كذلك هنا استقرأوا جمل الوصف العربية فوجدوها تتصنف إلى مجموعتين أيضاً، هما:

١ـ ما يكون فيها الوصف نفسه موضوع الحكم، أي أن الوصف في الجملة لا يذكر معه موصوفه ليعتمد عليه ويكون الموصوف هو موضوع الحكم والوصف قيداً له، وإنما كان الوصف مجرداً عن الموصوف موضوعاً للحكم، كما في قوله تعالى: (السارقُ والسارقة فاقطعوا أيديهما).

فالسارق والسارقة وصفان لم يعتمدا على موصوف مذكور، وأخذا بنفسهما موضوعاً للحكم وهو وجوب القطع.

٢ـ ما يكون فيها الوصف قيداً لموضوع الحكم، أي أن الموصوف يذكر في الجملة ويعتمد الوصف عليه، كما في المأثورة المعروفة (في الغنم السائمة زكاة)، فـ(السائمة) هي الوصف، وموضوع الحكم هو (الغنم)، والحكم هو وجوب

الزكاة وقد تعلق بالغنم، والسائمة أخذ قيداً للموضوع الذي هو الغنم.

وكما استبعدوا في مفهوم الشرط الجمل الشرطية التي ارتبط الحكم فيها بالموضوع لا بالشرط، كذلك استبعدوا هنا جمل الوصف التي يرتبط فيها الحكم بالوصف نفسه، وقصروا البحث على النوع الثاني وهو ما ارتبط الحكم فيها بالموضوع مقيداً بالوصف.

وعلّله شيخنا المظفر بقوله: «والسر في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لابد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه» ـ أصول الفقه ١/ ١٠٦.

والمراد بالتقييد أو أخذ الوصف قيداً للحكم هو أن يكون للوصف دخل في الحكم دخلاً عِلّياً، بمعنى أنه علة الحكم المنحصرة، كما مر نظيره في مفهوم الشرط.

شرطه:

واشترطوا في الوصف الذي يتخذ قيداً للموصوف الذي هو موضوع الحكم أن تكون النسبة بينهما من حيث الصدق الخارجي العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه، على أن يكون الخصوص في جانب الوصف.

ويرجع هذا إلى أن الوصف عندما يستخدم في الجملة قيداً للموصوف إنما لغرض التوضيح أو التخصيص في الغالب، والمطلوب هنا هو التخصيص.

والتقييد بالوصف المخصص يعني تضييق دائرة الموصوف، ومن هنا لابد من أن يكون أخص من الموصوف.

كما في مثالنا «في الغنم السائمة زكاة» فالعموم في جانب الموصوف الذي هو الغنم لأنه يشمل السائمة والمعلوفة، والخصوص في جانب الوصف الذي هو السائمة حيث يختص بغير المعلوفة.

محور البحث:

ودار البحث بينهم في خصوص الجملة الوصفية التي لم تقترن بقرينة تفيد المفهوم أو بأخرى لا تفيد المفهوم كما «إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم

منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى: (وربائبكم اللائي في حجوركم) فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لأنها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلة الحكم، إذ أن اللائي تربى في الحجور تكون كالبنات » ـ أصول المظفر ١/ ١٠٧.

أي تركز البحث في الجملة الوصفية المجردة عن القرينة.

هدف البحث:

ويرمي الأصوليون من بحثهم أن يتوصلوا إلى:

١ـ التماس قاعدة عامة تنطبق على كل جملة وصفية توافرت فيها شروط الدلالة على المفهوم.

٢ـ تنقيح صغريات لكبرى الظهور من الجمل الوصفية الشرعية.

حجيته:

هكذا يُعَنْوَنُ المبحوث عنه هنا، ويراد به: هل لجملة الوصف ـ في الحدود التي ذكرناها ـ ظهور في المفهوم؟

فمن قال بظهورها في المفهوم قال بحجيتها لأن الظهور حجة، ومن قال: لا، فلا.

فالمسألة فيها قولان أو ثلاثة وهي:

١ـ قول بالحجية أي بثبوت مفهوم الوصف.

٢ـ وقول بعدم الحجية أي أن الوصف لا مفهوم له.

قال ابن النجار في (شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٩٨): « وهو ـ يعني مفهوم الوصف ـ حجة عند أحمد ومالك والشافعي ﷺ وأكثرِ أصحابهم ».

وإلى القول بعدم حجيته « ذهب أبو حنيفة وأصحابه وابن سريج والقفال وجماعة من المالكية وكثير من المعتزلة وأبو الحسن التميمي من أصحابنا » يعني الحنابلة.

وقال العاملي في (معالم الدين): « واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي

الحكم عند انتفائها.

فأثبته قوم، وهو الظاهر من كلام الشيخ، وجنح إليه الشهيد في الذكرى.

ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس، وهو الأقرب».

والقول به هو ظاهر الشيخ المفيد، قال في المختصر: «فأمّا دليل الخطاب فهو أن الحكم إذا عُلق ببعض صفات في الذكر (المنطوق) دل ذلك على أن ما خالفه في الصفة مما هو داخل تحت الاسم بخلاف ذلك الحكم إلاّ أن يقوم دليل على وفاقه فيه، كقول النبي ﷺ: «في سائمة الإبل الزكاة» فتخصيصه السائمة بالزكاة دليل على أن العاملة ليس فيها زكاة».

ادلة الإثبات:

استدل القائلون بالمفهوم بعدة أدلة، أهمها:

أ ـ أن وجود الوصف في الجملة الوصفية يشعر بأنه علة للحكم، كما في قوله ﷺ: «مطل الغني ظلم».

ب ـ لو لم تحمل جملة الوصف على الدلالة على المفهوم لانتفى الغرض والفائدة من ذكر الوصف.

ج ـ ما نسب للشيخ البهائي «وحاصله: أن حمل المطلق على المقيد يشهد بثبوت المفهوم للوصف.

وتوضيحه: أنه إذا قال: (اعتق رقبة) كان مقتضاه إجزاء كل رقبة وإن كانت كافرة، وإذا قال: (أعتق رقبة مؤمنة) كان مفهومه عدم إجزاء الرقبة إن كانت كافرة وهذا المفهوم يقيد إطلاق الرقبة.

فلو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد» منتهى الدراية ٣/ ٤٠٢.

ادلة النفي:

قال الميرزا القمي في (القوانين): «احتج النافون بأنه لو دل لدل بإحدى الثلاث (المطابقة والتضمن والالتزام)، وكلها منتفية:

أما المطابقة والتضمن فظاهر، وإلاّ لكان منطوقاً.

وأما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلاً ولا عرفاً ».

٣ـ القول بالتوقف في المسألة.

قال صاحب القوانين: « ولي في المسألة التوقف، وإن كان الظاهر في النظر أنه لا يخلو عن إشعار كما هو المشهور أن التعليق بالوصف مشعر العلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج إلاّ أن ينضم إليه قرينة ».

الموازنة:

الذي أراه أن المرجع في تحديد دلالة الجملة الوصفية على المفهوم أو عدمها هو العرف.

وذلك لأن الجمل الوصفية من التراكيب اللغوية المستعملة عند الناس وبكثرة، وكذلك في لسان المشرع الإسلامي، والغرض منها ـ شأنها فيه شأن التراكيب الأخرى ـ إفهام الآخرين المعنى المقصود للمتكلم، والآخرون الذين يسمعونها يفهمون مقصود المتكلم منها، انطلاقاً من إدراكهم أن ارتباط الحكم بالوصف على نحو توقفه عليه إيجاباً وسلباً يفيد المفهوم، والعكس بالعكس.

والملاحظ:

ـ أن أدلة الإثبات، ومثلها أدلة النفي، لم تنظر إلى النصوص الوصفية من خلال واقعها الاستعمالي على ألسنة الناس وعلى لسان الشارع.

وإنما تعاملت معها من خلال المبادئ والقواعد الفلسفية والمنطقية وبالنظرة الشخصية.

ـ إن المستفاد من الاستعمالات اللغوية الاجتماعية هو أن ابن اللغة يدرك بحسه اللغوي الذي أكسبته إياه لغته من خلال تعامله معها، أن هناك من الجمل الوصفية ـ وبمنأى عن القرائن ـ ما يفيد المفهوم مثل قوله تعالى: (لا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد)، فجملة (وأنتم عاكفون في المساجد) التي هي الوصف

دار الحكم - الذي هو حرمة المباشرة (لا تباشروهن) - مداره وجوداً وعدماً.

وقوله ﷺ: «من باع نخلاً مؤبراً فثمرتها للبائع»، فانتقال الثمرة للبائع ـ وهو الحكم ـ أنيط بالتأبير، وهو واضح في الدلالة على المفهوم.. وهكذا في قوله ﷺ: «مطل الغني ظلم» حيث أنيط الظلم بالمطل مع الغنى بما يفيد أنه مع الفقر لا تعلق له به.

كما يدرك أن هناك من الجمل الوصفية ما لا يفيد المفهوم مثل ما جاء في كتاب الخليفة أبي بكر في أحكام الزكاة من قوله: «وفي صدقة الغنم، في سائمتها إذا كانت أربعين، ففيها شاة» لاستفادة ذلك من القرينة بعفو المعلوفة من الزكاة.

فالحق: أن يقال: إن القضية تدور مدار التوقف كما في مفهوم الشرط.

بمعنى أنه إذا ارتبط الحكم بالموصوف مقيداً بالوصف بتوقف الحكم على الصفة فالقضية ذات مفهوم.

وإلاّ، فلا.

القاعدة:

فالقاعدة هي: أن كل جملة وصفية أنيط الحكم فيها بموصوف مقيداً بوصف بحيث يتوقف عليه ثبوتاً ونفياً فهي ظاهرة في المفهوم.

مفهوم الغاية

مفردات الجملة:

تتألف جملة الغاية المنطوقة من العناصر التالية: الغاية. أداة الغاية. المغيّا. التعليق.

الغاية:

عُرّفت في (الصحاح) بأنها «مدى الشيء».

وفي (المعجم الوسيط) بـ«النهاية والآخر، فغاية كل شيء: نهايته وآخره».

وفي (إرشاد الشوكاني): «غاية الشيء: آخره».

وفي (الهادي): «والغاية: هي ما يؤدي إليه الشيء مثل Limit».

الأداة:

ذكر الأصوليون تبعاً للنحويين العرب أداتين في العربية تستعملان للدلالة على الغاية زماناً ومكاناً وغيرهما، وهما: (إلى) و (حتى)، كما في قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل)، وقوله: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر).

جاء في (الجنى الداني ص ٣٨٥) للمرادي: «إلى: حرف جر لمعانٍ ثمانية: الأول: انتهاء الغاية في الزمان والمكا ن وغيرهما، وهو أصل معانيها».

وفي ص٢٥٤: «حتى الجارة ومعناها انتهاء الغاية.

ومذهب البصريين أنها جارة بنفسها، وقال الفراء: تخفض لنيابتها عن (إلى).

ومجرورها: إما اسم صريح نحو: (حتى حين) أو مصدر مؤول من (أن) والفعل المضارع نحو: (حتى يقولَ الرسول) لأن التقدير: حتى أن يقول».

وفي (رصف المباني ص ١٦٦) للمالقي: «اعلم أن (إلى) حرف يخفض ما بعده من الأسماء على كل حال، ولها في الكلام موضعان:

الموضع الأول: أن تكون للغاية من الأسماء».

وفي ص٢٥٧: «اعلم أن (حتى) معناها الغاية في جميع الكلام».

وفي (جواهر الأدب ص ٤٩٣) للإربلي: «حتى: وهي حرف بالاتفاق، وقياسها ألاّ تعمل، لدخولها على القبيلين (يعني الأسماء والأفعال) لكن حملت على (إلى) لإفادتها الغاية».

وفي ص ٤٢٢: «إلى: وهي من جملة حروف الخفض، عملت الجر لاختصاصها بالأسماء فأثرت الأثر المختص بها، وهي موضوعة حقيقة لانتهاء الغاية: إما الحسية نحو: (سرت إلى بغداد)، أو الحكمية نحو: (ميلُ قلبي إليك).

وقرينتها صحة الإتيان بـ(من) في مقابلتها، فتقول في الأول: (من البصرة)، وفي الثاني: (مني) كأنك جعلت ابتداء الميل منك وانتهاءه إليه».

المغيّا:

قال البستاني في (محيط المحيط): «والمغيّا: الموضوع له الغاية، ومنه قولهم: الغاية لا تدخل في المغيّا».

وقال الكرمي في (الهادي إلى لغة العرب): «المغيّا: هو الشيء الذي وضعت له غاية».

التعليق:

هو التقييد أو الربط بين الغاية والمغيا في الحكم نظير ما تقدم في جملتي الشرط والوصف.

ترتيب الجملة:

بعد أن عرفنا العناصر التي تتألف منها جملة الغاية ننتقل إلى بيان تركيب الجملة، والترتيب بين عناصرها في التركيب:

تركب وترتب جملة الغاية على النحو التالي:

المغيّا + الأداة + الغاية.

ففي الآية: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾: (الصيام) هو المغيّا.

و(إلى) هي الأداة.

و(الليل) هو الغاية.

وفي الآية: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾:

(الأكل والشرب) هو المغيّا.

و(حتى) هي الأداة.

و(تبينُ الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) هو الغاية.

موضوع البحث:

يدور البحث الأصولي ـ هنا ـ حول شمولية حكم المغيّا للغاية وعدم شموليته.

وعبّروا عنه بدخول الغاية في حكم المغيّا وعدم دخولها.

ففي الآية: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾:

(الحكم) هو وجوب إتمام الصيام، وهو من حيث الزمان مستوعب للنهار، فهل يتم بانتهاء النهار فتكون الغاية التي هي الليل غير داخلة في الحكم وكذلك ما بعدها.

أو أنه لا يتم إلاّ بشموله لجزء من الليل فتكون الغاية داخلة في حكم المغيّا. وما بعدها محكوم بخلاف حكم ما قبلها.

بهذا حددوا محور البحث، يقول صاحب الكفاية: «هل الغاية في القضية (يعني الجملة) تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية. بناء على دخول الغاية في المغيّا.

أو (تدل على ارتفاع الحكم عن الغاية وما بعدها، بناءً على خروجها؟.. أو لا؟...)».

وفي (إرشاد الفحول): «مفهوم الغاية: وهو مد الحكم بإلى أو حتى».

فالبحث ينصب على أن جملة الغاية لها مفهوم أو لا؟

أي أن تقييد المغيّا بالغاية في جملة المنطوق هل يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها أو لا يدل؟

ولكن الواقع غير هذا، وهو أن الغاية التي هي حد فاصل بين الشيء وغيره، وبخاصة في مثل ما جاء في النصوص الشرعية كنهاية الصوم في النهار ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ﴾، ونهاية الفطر في الليل ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، فالصوم يستوعب النهار، ولأن النهار ينتهي ببداية الليل يكون الليل غايته، فهل يتم الصوم بنهاية النهار عند نقطة الالتقاء بين نهاية النهار وبداية الليل فلا تدخل الغاية عرفاً في المغيّا أو لابد من أخذ جزء من الليل فتدخل الغاية في المغيّا؟

وكذلك في الآية الأخرى: هل يراد بالتبين نقطة الالتقاء بين نهاية الليل وبداية الفجر فلا تدخل الغاية في المغيّا؟

أو يراد به التبين العرفي فتدخل الغاية في المغيّا ويترتب على هذا ـ لو لم تكن في البين نصوص توجب الغسل عن الجنابة ليلاً ـ جواز تأخير الغسل إلى ما بعد الغاية، لأن الجماع مباح للصائم فترة الليل كله ـ كما هو الشأن في الفقه السني.

فالمسألة موضوع البحث لا علاقة لها بما بعد الغاية. والذي ينبغي أن يقال تحريراً لموضع النزاع: هو دخول الغاية في المغيّا فيشملها حكم المغيّا، أو عدم دخولها فلا يشملها حكمه؟

وإخال قوياً: أنهم يقصدون هذا لأن معنى الغاية يفرضه كل هذا إذا لم تكن ـ في البين ـ قرينة تعين مراد المتكلم، فإن كانت فهي الدليل المتبع.

الأقوال في المسألة:

قال الشوكاني في (الإرشاد ٣٠٨): «وإلى العمل به ذهب الجمهور، وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والغزالي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين، وقال ابن القشيري: وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم، وكذا قال القاضي أبو بكر حاكياً لذلك، وحكى ابن برهان وصاحب المعتمد: الاتفاق عليه، قال سليم الرازي: لم يختلف أهل العراق في ذلك، وقال القاضي في (التقريب): صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية، قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية، وهذا من توقيف اللغة معلوم، فكان بمنزلة قولهم تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها (انتهى).

ولم يخالف في ذلك إلاّ طائفة من الحنفية والآمدي، ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط، بل صمموا على منعه طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم، وليس ذلك بشيء».

وقال العاملي في (المعالم): «والأصح أن التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقاً لأكثر المحققين.

وخالف في ذلك السيد ﷺ فقال: «إن تعليق الحكم بغاية إنما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية.

وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل آخر».

ووافقه على ذلك بعض العامة»، كما تقدم في المنقولة عن الشوكاني.

وفي (كفاية الأصول) للخراساني: «وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع.

وإلى جماعة، منهم السيد والشيخ عدم الدلالة عليه».

إن هذه الأقوال الأصولية في المسألة، متأثرة بأقوال النحويين العرب.

فمن هنا علينا أن نبدأ بذكر آراء النحاة العرب:

ذكر النحويون العرب ثلاثة أقوال في المسألة:

ـ قول بالثبوت مطلقاً.

ـ وقول بالنفي مطلقاً.

ـ وثالث بالتفصيل بين الغاية التي هي من جنس المغيّا فتدخل فيه، ويشملها حكمه، والغاية التي هي ليست من جنس المغيّا فلا تدخل فيه، ولا يشملها حكمه.

قال المالقي: «واختلف النحويون: هل يدخل ما بعدها فيما قبلها أو لا يدخل؟

ـ فذهب بعضهم إلى أنه يدخل.

واستدلوا بقضايا العرف، فإذا قال قائل: (اشتريت الشُّقة[٨٧] إلى طرفها) فالطرف داخل في المشترى، لأن العرف يقضي ألاّ تشترى شقة إلاّ إلى آخرها، إلاّ إذا قيل بالبعض منها.

ـ وذهب بعضهم إلى أن ما بعدها لا يدخل فيما قبلها.

واستدلوا بأن القائل: (اشتريت الموضع من الوادي إلى الوادي) يريد أن الوادي لا يدخل في الشراء.

ـ وذهب بعضهم إلى أنه إن كان الثاني من جنس الأول دخل فيما قبله كـ(اشتريت الغنم إلى آخرها)، وإن لم يكن من الجنس لا يدخل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

ـ وذهب بعض المتأخرين إلى أنه لا يدخل ما بعدها فيما قبلها إلاّ بقرينة من عرفٍ أو عادةٍ، وإلاّ فلا.

قال:

فإذا قلت: (ضربت القوم إلى زيد) فإن زيداً يدخل في الضرب مع القوم.

وإذا قلت: (اشتريت الشقة إلى طرفها) دخل الطرف في الشراء لأن العرف والعادة يقضيان بذلك.

ومن عُرف الشرع يحمل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ لأن الصوم الشرعي إنما يكون إلى غروب الشمس خاصة يتبين ذلك من قواعده.

---

(٨٧) الشقة - بضم الشين المعجمة - القطعة المستطيلة من الثوب.

وهذا هو الظاهر منها حيث وقعت في الكلام إن شاء الله.

وعلى هذا الأصل والخلاف (يعني الخلاف النحوي) ينبني خلاف الفقهاء في دخول المرافق في غسل الأيدي والكعبين في غسل الأرجل من قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾.

فمن يرى أن ما بعدها فيما قبلها داخل، أوجب الغسل في المرافق والكعبين.

ومن لم ير ذلك لم يوجبه».

وقال ابن هشام في (المغني): «وإذا دلت قرينة على دخول ما بعدها عُمل بها.

وإلاّ:

فقيل: يدخل إن كان من الجنس.

وقيل: يدخل مطلقاً.

وقيل: لا يدخل مطلقاً، وهو الصحيح لأن الأكثر مع القرينة عدمُ الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد».

وقال المرادي في (الجنى الداني): «وفي دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أقوال ثالثها[٨٨]: إن كان من جنس الأول دخل، وإلاّ فلا.

وهذا الخلاف عند عدم القرينة.

والصحيح أنه لا يدخل، وهو قول أكثر المحققين، لأن الأكثر مع القرينة أن لا يدخل، فيحمل عند عدمها على الأكثر.

وأيضاً فإن الشيء لا ينتهي ما بقي منه شيء إلاّ أن يتجوّز فيجعل القريب الانتهاء انتهاء، ولا يحمل على المجاز ما أمكنت الحقيقة، فهو ـ إذاً ـ غير داخل».

هذه هي أقوال نحاة العرب في المسألة، فما هي أقوال الأصوليين فيها؟

---

(٨٨) والقولان الأول والثاني هما:
- النفي مطلقاً.
- الثبوت مطلقاً.

١ ـ قول بالنفي مطلقاً.

أي أن جملة الغاية لا مفهوم لها.

وأقدم من قال به السيد المرتضى، كما مر نقل قوله في المسألة عن معالم العاملي، وهو: «أن تعليق الحكم بغاية إنما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية.

وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل آخر».

٢ ـ قولان بالتفصيل، وهما:

أ ـ «التفصيل بين كونها (أي الغاية) من جنس المغيّا فتدخل فيه نحو: (صمت النهار إلى الليل)، وكونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال: (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام).

ب ـ التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه، وكونها واقعة بعد (حتى) فتدخل»[(٨٩)].

والذي انتهي إليه مؤخراً هو اتخاذ التقييد (التعليق) ضابطة للتفرقة بين الجملة ذات المفهوم والجملة التي لا مفهوم لها، وهو:

١ ـ إذا كانت الغاية قيداً للحكم كانت الجملة ظاهرة في المفهوم.

٢ـ وإذا كانت الغاية قيداً للموضوع لا مفهوم للجملة.

يقول الشيخ الخراساني في (الكفاية): «والتحقيق: أنه إذا كانت الغاية ـ بحسب القواعد العربية ـ قيداً للحكم كما في قوله: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» و «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر».

كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها ـ كما لا يخفى ـ و(لـ) كونِهِ قضيةَ تقييده بها، وإلاّ لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح إلى النهاية.

وأما إذا كانت بحسبها (أي بحسب القواعد النحوية) قيداً للموضوع مثل: (سر من البصرة إلى الكوفة) فحالها حال الوصف في عدم الدلالة».

---

(٨٩) أصول المظفر ١ / ١١٠.

النتيجة:

الواقع أن المسألة لا ترتبط بقواعد اللغة العربية النحوية بقدر ارتباطها بالفهم العرفي.

ذلك أن في جمل الغاية ما يدل على المفهوم وفيها ما لا يدل، ولأننا هنا (أعني في أصول الفقه) نبحث في المسألة نظرياً بما يعم جميع اللغات وفي جميع المجتمعات، وتطبيقياً في اللغة العربية خاصة، وفي النصوص الشرعية بشكل أخص.

وهذا لا يتم إلاّ إذا اتخذنا ضابطاً في هذا نظرية التوقف (التعليق) الذي يفهمه العرف، فمتى كانت الغاية قيداً يتوقف عليه حكم المغيا كان للجملة مفهوم، وإلا فلا، نظير ما تقدم في الوصف والشرط.

مفهوم الاستثناء

العنوان:

من مفردات مفهوم المخالفة:

- مفهوم الاستثناء.
- ومفهوم الحصر.

ولكل واحد منهما أسلوبه الخاص به في لغتنا العربية، وقد يلتقيان عند غرض بلاغي واحد هو (الحصر).

ودلالة جملة (الحصر) النحوية، وهي ما يصطلح عليه بلاغياً بـ(القصر) على إفادة قصر الصفة على الموصوف، أو قصر الموصوف على الصفة شيء واضح.

وأشير في بعض البحوث النحوية والأخرى الأصولية إلى دلالة الاستثناء على الحصر أيضاً.

ففي (الكوكب الدري ص ٢٧٤) للأسنوي: «إلاّ، تدل على الحصر قطعاً، وكذلك (إنما)، على ما اختاره ابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرين».

وفي (تهذيب الأصول ١/ ١١٧) للسبزواري: «مقتضى المحاورات المتعارفة في كل لغة أن الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، وأنه يدل على الحصر».

إن هذا الالتقاء بين هذين الأسلوبين (أسلوب الاستثناء وأسلوب القصر)

جعل الكثير من الأصوليين يدرجها تحت عنوان واحد: عنوان (مفهوم الحصر) كما فعل أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه الأصولي، أو عنوان (مفهوم الاستثناء) كما في (تهذيب الأصول) للسيد السبزواري.

وجمع بعضهم بين العنوانين بعنوان واحد هو (مفهوم الاستثناء والحصر) كما في كتاب (قواعد استنباط الأحكام) للسيد حسين مكي العاملي وأفرد بعضهم كل واحد منهما بمبحث وعنوان فسمى مبحث الاستثناء بمفهوم الاستثناء ومبحث القصر بمفهوم الحصر، كما جاء هذا في كتاب (دروس في علم الأصول) المعروف بـ(الحلقات) لأستاذنا الشهيد الصدر.

ولأن الالتقاء في الغرض لا يجعل من الاثنين واحداً رأيت أن أسير بسيرة سيدنا الشهيد الصدر بالإفراد والانفراد فأجعلهما موضوعين مستقلين تحت عنوان (مفهوم الاستثناء) و(مفهوم الحصر).

المصطلح:

الاستثناء مصطلح نحوي، ويطلق نحوياً على نوعيه الرئيسين:

ـ المتصل الذي يكون فيه المستثنى من نوع المستثنى منه.

ـ والمنفصل، وهو بخلاف المتصل.

يقول المالقي في (الرصف ١٧١): «وهي (يعني إلاّ الاستثنائية) تنقسم قسمين:

ـ قسم يُخرج بعضَ الشيء من كله، وهو الذي يسمى الاستثناء المتصل.

ـ وقسم بمعنى (لكن)، ويسمى ما يكون كذلك الاستثناء المنفصل، والاستثناء المنقطع».

وقد استعار الأصوليون هذا المصطلح بما له من مدلول، ولكن في حدود الاستثناء المتصل.

واستقل بعضهم بمصطلح (الحصر)، ولكن بما يشمل الاستثناء النحوي والقصر البلاغي.

ومن أفرد كلاً منهما بمبحث، استعار مصطلح الاستثناء النحوي للاستثناء الأصولي، واستعار مصطلح الحصر النحوي للقصر البلاغي. وشيء طبيعي أن تتقارض العلوم مصطلحاتها، وشيء طبيعي أيضاً أن يضيق أو يوسع في شمولية مصطلح علم عند علماء علم آخر.

التعريف:

ولهذا التقارض بين أصول الفقه والنحو العربي في المصطلح قام تفاعل علمي بينهما في تعريف الاستثناء، فرأينا الأصولي يعرف الاستثناء بما يعرفه به النحوي، ورأينا النحوي يستخدم المصطلحين الأصوليين الصريحين في نسبهما الأصولي، وهما المنطوق والمفهوم.

ونلمس هذا واضحاً في (شرح ألفية ابن مالك) لابنه بدر الدين محمد بن محمد بن مالك المعروف بابن الناظم وابن المصنف، وهو من الشروح التي تأثرت إلى حد بعيد بالنظريات والمفاهيم المنطقية والفلسفية والكلامية والأصولية.

فقد جاء فيه تحت عنوان (الاستثناء): «الاستثناء نوعان: متصل ومنقطع.

فالاستثناء المتصل: إخراج مذكور بـ(إلاّ) أو (ما في معناها)، من حكم شامل له، ملفوظ به أو مقدر.

وقلتُ: (بإلاّ أو ما في معناها) ليخرج التخصيص بالوصف ونحوه، ويدخل الاستثناء بغير وسوى وحاشا وخلا وعدا وليس ولا يكون.

وقلت: (من حكم شامل له) ليخرج الاستثناء المنقطع.

وأما الاستثناء المنقطع: فهو الإخراج بإلاّ أو غير أو بَيْدَ لما دخل في حكم دلالة المفهوم.

وقولي: (في حكم دلالة المفهوم) مخرج للاستثناء المتصل فإنه إخراج لما دخل في حكم دلالة المنطوق».

فهو (أعني ابن الناظم) يفرّق بين نوعي الاستثناء (المتصل والمنفصل) على

هدي الفكر الأصولي في أن الاستثناء المتصل إخراج من حكم دلالة المنطوق، والاستثناء المنفصل إخراج من حكم دلالة المفهوم، وهو رأي غير واحد من الأصوليين.

وعرّف الاستثناءَ ابنُ أم قاسم المرادي في (الجنى الداني) بقوله: «هو إخراج بـ(إلاّ) أو إحدى أخواتها تحقيقاً أو تقديراً».

وهذا يكفينا في إلقاء الضوء على معنى الاستثناء نحوياً وأصولياً.

أدوات الاستثناء:

جاء في كتاب (الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ١٠٣) لشهاب الدين القرافي: «قال صاحب الجُزولية: أدواته:

- من الحروف: إلاّ.

- ومن الأسماء: غير وسِوى وسُوى وسواء.

- ومن الأفعال: ليس ولا يكون وعدا وخلا المقرونتان بـ(ما).

- ومن المترددة بين الأفعال والحروف: عدا وخلا العاريتان من (ما).

- ومما اتفق على أنه يكون حرفاً، واختلف في أنه هل يكون فعلاً: حاشا.

- ومن مجموع الحرف والاسم: لاسيما».

و(إلاّ) هي أم الباب، ولذا اختيرت مصب الحديث الأصولي ومحور بحثه.

يقول الإربلي في (جواهر الأدب ٤٧٥): «ولكونها (يعني إلاّ) من (الحروف) المحضة، ولزومها الحرفية، وضعت للاستثناء وهي أصل أدواته لعموم استعمالها فيه».

وما يقال فيها ينطبق على بقية الأدوات باستثناء الأدوات الأسماء التي هي (غير وسوى وسواء) فإنها ـ لأنها أوصاف ـ تأخذ حكم الوصف عند الأصوليين لا حكم الاستثناء، فما قيل في مبحث مفهوم الوصف ينطبق عليها.

جملة الاستثناء:

تتألف جملة الاستثناء من العناصر التالية:

المستثنى منه + أداة الاستثناء + المستثنى + الإخراج.

مثالها: قام القوم إلاّ زيداً.

القوم: هو المستثنى منه.

إلاّ: هي الأداة.

زيداً : هو المستثنى.

الإخراج: هو استثناء المستثنى من المستثنى منه بواسطة أداة الاستثناء.

ويختلف النحويون على أن المُخْرَج -بصيغة اسم المفعول- هل هو ذات المستثنى أو وصفه؟

ففي مثالنا المتقدم: هل الذي وقع عليه الإخراج هو ذات زيد أي شخص زيد، أو وصفه، وهو ـ هنا ـ القيام؟

ويختلفون أيضاً في المخرج منه هل هو الاسم أو الفعل؟

ففي المثال المذكور: هل المخرج منه هو القوم الذي هو الاسم، أو هو فعلهم وهو القيام المشار إليه بـ(قام).

قال في (الجنى الداني ص ٥١٣): «الخامسة: في معنى الإخراج: قال الكسائي: الإخراج من الاسم وحده، فإذا قلت: (قام القوم إلاّ زيداً) فكأنك قلت: (قام القوم الذين بعض منهم زيد) ولم تتعرض للإخبار عن زيد بقيام ولا غيره، فيحتمل أن يكون قد قام، وأن يكون غير قائم.

وذهب الفراء إلى أن الإخراج من الفعل، فإذا قلت (قام القوم إلاّ زيداً) لم تخرج زيداً من القوم، وإنما أخرجتْ (إلاّ) وصفَه من القوم.

وذهب سيبويه إلى أن (إلاّ) أخرجتِ الاسم من الاسم، والفعل من الفعل، إذ لم يقم دليل على حمل الاستثناء على أحدهما دون الآخر، فإذا قلت: (قام القوم إلاّ

زيداً) كنت قد استثنيت زيد من القوم وقيامه من قيامهم، وهذا هو الصحيح.

والخلاف في المتصل».

أما الأصوليون فيتفقون على أن الإخراج يكون من الحكم، وهو القيام في مثالنا المتكرر، ففيه أن القوم حكم عليهم بصدور القيام منهم، واستثنى أو أخرج زيد من هذا الحكم، فلم يشمله أي أنه لم يحكم عليه بصدور القيام منه.

وهنا يأتي دور الخلاف في المفهوم، وهو أن المستثنى الذي لم يشمله حكم المستثنى منه هل يحكم عليه بنقيض حكم المستثنى منه، فيكون للجملة ظهور في المفهوم، أو لا يحكم عليه فلا يكون للجملة ظهور في المفهوم؟

هذا ما سنتبينه فيما بعد.

دلالة الجملة:

اختلف النحاة العرب في دلالة جملة الاستثناء: هل تفيد أكثر من دلالتها على حكم المستثنى منه، فتتعداه إلى حكم المستثنى؟

في المسألة قولان:

قال الأسنوي في (الكوكب الدري ٤/ ٢٧٤): «الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات. هذا مذهب سيبويه وجمهور البصريين.

وقال الكسائي: إن المستثنى مسكوت عنه، فإذا قلت: (قام القوم إلاّ زيداً) فهو إخبار عن غير زيد بالقيام، وأما زيد فيحتمل قيامه وعدم قيامه».

وقال في ص٩٥٣: «إلاّ، تدل على الحصر قطعاً، وكذلك (إنما) على ما اختاره ابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرين.

ونقل شيخنا أبو حيان عن (بعض) البصريين أنها لا تدل عليه بل تفيد تأكيد الإثبات».

وإلى هنا ننتهي إلى أن المقولة بأن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات، هي الرأي المشهور بين النحاة، وفيهم من خالف في ذلك كالكسائي الكوفي وبعض البصريين.

وسرى هذا الخلاف ـ ولكن بضعف ـ إلى الفكر الأصولي فقد نقل القرافي في (الاستغناء) عن فهرسة الشيخ سيف الدين الآمدي (يعني كتابه الأصولي إحكام الأحكام) أنه قال: «الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات خلافاً لأبي حنيفة».

وهذا يعني أن النافي لهذه المقولة ينفي دلالة جملة الاستثناء على إثبات أو نفي الحكم عن المستثنى منطوقاً ومفهوماً.

وعلى أساس من الإيمان بالمقولة المذكورة اختلف النحاة في أن دلالة جملة الاستثناء على الإثبات في النفي، وعلى النفي في الإثبات: هل هذه الدلالة بالمنطوق أو بالمفهوم؟

فابن الناظم بعد أن عرّف الاستثناء المنفصل بأنه: «الإخراج بإلاّ أو غير أو بَيْدَ لما دخل في حكم دلالة المفهوم»، قال في شرح تعريفه المذكور: «وقولي (في حكم دلالة المفهوم) مخرج للاستثناء المتصل فإنه إخراج لما دخل في حكم دلالة المنطوق».

والذي يظهر أن هذا الرأي الذي ذهب إليه ابن الناظم هو رأي المحققين من النحاة، فقد جاء في (الكوكب الدري) للأسنوي بعد قوله: (إلاّ)، تدل على الحصر قطعاً، وكذلك (إنما): «وإذا قلنا بدلالتها عليه فقد ذكر أبو علي الفارسي في (الشيرازيات) ما حاصله: أنها تدل بالمنطوق لا بالمفهوم».

وأيضاً سرى هذا الخلاف النحوي إلى الرأي الأصولي في المسألة، قال الشوكاني في (الإرشاد ص٣٠٩): «وقد وقع الخلاف فيه: هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم؟

وبكونه منطوقاً جزم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (الملخص) ورجحه القرافي في (القواعد).

وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم».

ثم رجح رأي الجمهور بقوله: «وهو الراجح، والعمل به معلوم من لغة العرب، ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة».

ومن استظهر واستقرب أن الدلالة ـ هنا ـ بالمنطوق لا بالمفهوم السيد السبزواري في (تهذيب الأصول ١/ ١١٧) قال: «والمشهور أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى إنما هو بالمفهوم، فإن أرادوا ذلك في الجملة وفي بعض الموارد الخاصة لمناسبات مخصوصة فلا إشكال فيه، وإلاّ فالظاهر أنه في مثل (ليس) و (لا يكون) بالمنطوق لا بالمفهوم، لتبادر ذلك منهما في المحاورات.

ولا يبعد ذلك في مثل (إلاّ) أيضاً إذا كان من حدود الحكم ومتعلقاته.

وأما إذا كان من قيود الموضوع فمرجعه إلى الوصف، وتقدم عدم المفهوم له.

فيصح أن يقال: إن الأدوات الاستثنائية تدل على انتفاء حكم ما قبلها عما بعدها بالمنطوق لا بالمفهوم إلاّ في بعض الموارد لقرائن خاصة».

وممن ذهب إلى أنها بالمفهوم لا بالمنطوق شيخنا المظفر قال في (أصول الفقه ١/ ١٣٣): «وأما (إلاّ الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن (إلاّ) موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه.

ولما كان هذا اللزوم بيّناً ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق».

وكذلك ذهب إلى أنها من باب المفهوم لا المنطوق السيد حسين مكي العاملي في (قواعد استنباط الأحكام ص ٢٦١) قال: «الاستثناء بكلمة (إلاّ) يدل على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، وعلى أنه محكوم بنقيض حكم المستثنى منه.

لأن كلمة (إلاّ) التي قيدت بها الجملة تقتضي تضييق دائرة موضوع حكم المستثنى منه وثبوت نقيضه له، أي للمستثنى، فالانتفاء المذكور هو من باب المفهوم، لما ذكرنا من أنه لازم للتضييق، وليس من باب المنطوق، لأن كلمة (إلاّ) ليس مفادها نفس نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى لتكون الدلالة من باب المنطوق، بل مفادها التضييق، والانتفاء المذكور كان لازماً له».

والذي يبدو أن الخلاف الأصولي يعود ـ في واقعه ـ للفرق الذي ذكروه بين

المنطوق في أنه حكم مذكور، والمفهوم في أنه حكم غير مذكور.

ذلك أن حكم المستثنى منه مذكور بينما حكم المستثنى غير مذكور، وإنما استفيد بمعونة أداة الاستثناء.

لكن الواقع غير هذا، لأن الاستثناء من القضايا العرفية، والعُرف يفهم من هيئة تركيب الجملة الاستثنائية وحاق ألفاظها أنها تدل على حكمين متلازمين هما حكم المستثنى منه وحكم المستثنى المخالف له.

وهذا يعني أن الدلالة منطوقية لا مفهومية.

والدليل: هو التبادر الذي عبرت عنه بالفهم العرفي.

أو قل: هو الاستقراء للاستعمالات الاجتماعية، فإنه ـ أعني الاستقراء ـ ألصق بطبيعة المنهج العلمي.

وما ذكر من مثبتات أنها مفهومية هو من التعليل للفهم الشخصي في إطار الاستنتاجات العقلية بعيداً عن الاستقراء لواقع الاستعمال الاجتماعي.

فالطريق إلى ذلك هو استقراء الاستعمالات الاجتماعية واستنطاق أبناء اللغة من خلال تفاهماتهم وحواراتهم.

والناس في مختلف ألسنهم يدركون أن الجملة الاستثنائية ذات دلالتين متلازمتين تفهمان من منطوقها:

أولاهما: تدل على حكم المستثنى منه.

والأخرى: تدل على حكم المستثنى.

وهما متخالفتان في الإثبات والنفي.

مفهوم الحصر

تسميته:

يسمى موضوعنا بـ(القصر) و(الحصر).

والتسمية بـ(الحصر) عرف نحوي، وبـ(القصر) اصطلاح بلاغي، وكلا الاسمين يعطي المعنى المقصود من استخدام هذا الأسلوب، وهو تخصيص الصفة بالموصوف أو الموصوف بالصفة.

تعريفه:

جاء في (التعريفات): «القصر ـ في اللغة ـ الحبس، يقال: قصرتُ اللقحةَ على فرسي، إذا جعلتُ لبنها له لا لغيره.

وفي الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء، وحصره فيه».

وفي (المعجم الوسيط): «الحصر ـ عند أهل العربية ـ: إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه.

ويعرف ـ أيضاً ـ بالقصر».

كما في الآية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾.

فالحكم هو التحريم، وهو مذكور.

والموضوع هو الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله، وهو مذكور أيضاً.

والأداة هي (إنما)، وقد قامت بوظيفة تخصيص الحكم المذكور للموضوع المذكور، ونفيه عما عداه.

تنويعه:

يتنوع القصر إلى نوعين، هما:

أ ـ قصر الصفة على الموصوف.

نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ حيث قصرت صفة العبادة على الموصوف وهو المخاطب تعالى.

ب ـ قصر الموصوف على الصفة.

نحو: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ﴾ حيث قصر الموصوف وهو المخاطب على الصفة وهي الإنذار.

صوره:

للقصر عدة صور هي:

١ـ تقديم ما حقه التأخير، وتتحقق هذه الصورة في مواضع، منها:

أ- تقديم الخبر على المبتدأ، نحو قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الأَمْرُ﴾.
ب- تقديم المفعول به على الفعل نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.
ج- تقديم المفعول له على الفعل مثل: (احتراماً لكَ قمت).
د- تقديم الحال على عاملها، نحو: (ماشياً حججت).

٢ـ العطف، وله ثلاث صور، هي:

أ- العطف بـ(لا) بعد الإثبات، مثل: (منصور مهندس لا طبيب) و (المعلم غازي لا محمود).
ب- العطف بـ(بل) بعد النفي، مثل: (ما منصور طبيباً بل مهندس) و (ليس المعلم محموداً بل غازي).
ج- العطف بـ(لكن) بعد النفي، نحو: (ما خالد تلميذاً لكن علي).

٣ـ الاستثناء بعد النفي، كقول الشاعر:

قد علمت سلمى وجاراتها ما قطّر الفارس إلاّ أنا

وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

٤ـ التخصيص بـ(إنما) نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾.

وقول الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي[٩٠]

٥ـ تعريف المسند إليه بأل الجنسية مع تقديمه على المسند، مثل قول الشاعر:

إذا قالت حذامِ فصدقوها فإن القول ما قالت حذامِ

٦ـ تعريف المسند بأل الجنسية مع تأخيره عن المسند إليه نحو ﴿خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾.

٧ـ توسط ضمير الفصل بين المقصور عليه والمقصور، مثل (مادة الوضوء هي الماء)[٩١].

مواقعه:

يقع القصر في المواضع التالية:

١ - بين المبتدأ والخبر.
٢- بين الفعل والفاعل.
٣- بين الفاعل والمفعولات إلاّ المفعول معه.
٤ - بين الفعل والمعمولات الأخرى كالحال والتمييز.

عناصره:

يتألف أسلوب القصر من العناصر التالية:

---

(٩٠) مختصر النحو ط٩ / ص٢٣١ - ٢٣٢.

(٩١) انظر: المعاني في ضوء أساليب القرآن للدكتور عبد الفتاح لاشين ص٢٧١ هامش١.

١ـ المقصور عليه:

وهو الذي يحتل مركز الموضوع في جملة القصر فيحمل عليه المقصور.

٢ـ المقصور:

وهو ما يحمل على المقصور عليه.

٣ـ وسيلة القصر:

وتتمثل في:

أ ـ الأداة مثل (إنما) و (بل).
ب ـ التركيب، مثل: تقديم ما حقه التأخير.

٤ـ القصر أو الحصر:

وهو العلاقة القائمة بين المقصور عليه والمقصور.

دلالته:

وزّع الأصوليون حديثهم عن دلالة جملة القصر بتصنيفها إلى الأساليب التالية:

١ـ جملة القصر بالأداة:

وتحدثوا فيها عن دلالة الأداتين التاليتين:

ـ إنما الحاصرة.
ـ بل الإضرابية.

٢ـ جملة القصر بالتركيب أو الهيئة.

وجمعوا فيه بين التركيبين التاليين:

ـ تقديم ما حقه التأخير.
ـ تعريف المسند إليه بأل الجنسية.

وتعرف دلالة ما عداها من أساليب بحملها عليها.

وتناول أستاذنا الشهيد الصدر الموضوع بإيضاح الفكرة مع الاستدلال ثم

استعرض أدوات وطرق الحصر.

ورمى استدلالهم في كل من الأساليب المذكورة إلى إثبات دلالته على الحصر، فإنه متى دل على الحصر دل على المفهوم، أي كان له ظهور في المفهوم.

واستدلوا على الدلالة على الحصر بالتبادر العرفي لأن هذه الأساليب مما تعارف واشتهر بين الناس.

وسنأتي على ما ذكروه وفق الترتيب المذكور، ثم نعقبه بما أفاده أستاذنا الصدر.

دلالة (إنما):

مرت الإشارة في مبحث مفهوم الاستثناء إلى الخلاف النحوي في دلالة (إنما) على الحصر حسبما نقله الأسنوي في (الكوكب الدري) حيث ذهب ابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرين إلى دلالتها على الحصر.

ونقل أبو حيان عن البصريين أنها لا تدل على الحصر بل تفيد تأكيد الإثبات، وعليه فلا ظهور لها في المفهوم على رأيهم.

وجاء في (الصاحبي) لابن فارس تحت عنوان (باب إنما) قوله: «سمعت علي ابن إبراهيم القطان يقول: سمعت ثعلباً يقول: سمعت سلمة يقول: سمعت الفراء يقول: إذا قلت: (إنما قمت) فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلاّ القيام، وإذا قلت: (إنما قام أنا) فإنك نفيت القيام عن كل أحد، وأثبته لنفسك».

وهو صريح في الدلالة على المفهوم.

أما الأصوليون فذهبوا إلى القول بدلالتها على الحصر، ومن ثم ظهورها في المفهوم.

واستدلوا عليه بالتبادر العرفي ـ كما ألمحت لذلك.

ففي (أصول المظفر): «إنما: وهي أداة حصر مثل كلمة (إلاّ)، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البيّنة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع، وهذا واضح».

وفي (تهذيب السبزواري): «ثم أن لفظ (إنما) يدل على الحصر والاختصاص لتبادر ذلك منه عند عرف أهل المحاورة ما لم تكن قرينة على الخلاف».

وفي (قواعد مكي العاملي): «وأما مفهوم الحصر فقد ذكروا لما يدل عليه من الألفاظ أمثلة، منها: (إنما) مثل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ فإن المتبادر منها عرفاً حصر الحكم فيما بعدها، ومفهوم انتفاء الحكم من غير ما بعدها، فإن هذا الانتفاء لازم للحصر المذكور».

دلالة (بل):

ويراد بها ـ هنا ـ بل الإضرابية: ولها معنيان: الإضراب الإبطالي والإضراب الانتقالي.

أ ـ الإبطالي، معناه: نفي الحكم السابق على (بل) وإثبات الحكم الذي بعدها.

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾.

ب ـ الانتقالي، معناه: الانتقال من حكم إلى حكم جديد دون إبطال الحكم السابق.

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[٩٢].

والمقصود ـ هنا ـ (بل) للإضراب الإبطالي، وعبّروا عنه في كتب الأصول بـ(الإضراب للردع)، ذلك أن الإضراب ـ كما جاء في كتب النحو القديمة ـ يأتي على ثلاثة أنحاء:

- الإضراب عن غلط أو سهو.
- الإضراب للتأكيد والتقرير.
- الإضراب للردع.

يقول شيخنا المظفر ـ وهو في معرض تعداد ما ذكرناه من أنحاء ـ: «الثالث: للدلالة

---

(٩٢) الشامل لأسبر وجنيدي ص٢٥٢ .

على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾ فتدل على الحصر فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق».

وقال السيد مكي العاملي: «الثالث: أن يكون الإضراب للردع وإبطال ما ثبت أولاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾.

وهذه تدل على الحصر، وهو أنهم ليس إلاّ عباداً له تعالى، وعلى المفهوم فإنه لازم كونهم عباداً له انتفاء اتخاذ الولد منهم».

دلالة تقديم ما حقه التأخير:

دلالة المسند إليه المعرف بأل الجنسية:

قال الأسنوي في (الكوكب الدري ص٤٢٧): «وتقديم المعمول نحو ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

و(زيداً ضربت) و(بعمرو مررت) لا يفيد الحصر عند سيبويه والجمهور، بل تقديمه للاهتمام به.

وقال الزمخشري وغيره: إنه يدل عليه».

والاختلاف المذكور بين النحاة العرب في المسألة المذكورة انتقل إلى الأصوليين الإماميين:

- فذهب بعضهم مثل شيخنا المظفر إلى القول بالحصر ومن ثم الدلالة على المفهوم، ففي (أصول الفقه): «وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر:

مثل تقدم المفعول نحو ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد) و(إن القول ما قالت حذام).

ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فإن هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك

في ظهورها في المفهوم لأنه لازم للحصر لزوماً بيّناً ».

ـ وذهب بعضهم، مثل السيد السبزواري إلى القول بعدم الدلالة على الحصر، ففي (تهذيب الأصول ١/ ١١٩): « وقد يعد مما يدل على الحصر:

ـ تعريف المسند إليه باللام.

ـ وتقديم ما حقه التأخير.

فإن أريد أنها لأجل القرينة الخاصة ـ حالية كانت أو مقالية ـ فلا إشكال فيه.

وإن أريد أنها وضعية، فهي ممنوعة، لعدم التبادر كما لا يخفى ».

وأخيراً:

قال أستاذنا الصدر: « لا شك في أن كل جملة تدل على حصر حكم بموضوع تدل على المفهوم.

لأن الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به.

فمن جملة أدواته كلمة (إنما) فإنها تدل على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي.

ومن أدواته جعل العام موضوعاً، مع تعريفه، والخاص محمولاً، فيقال: (ابنك هو محمد) بدلاً عن أن نقول: (محمد هو ابنك) فإنه يدل عرفاً على حصر البنوة بمحمد.

والنكتة في ذلك أن المحمول يجب أن يصدق ـ بحسب ظاهر القضية ـ على كل ما ينطبق عليه الموضوع.

ولا يتأتى ذلك في فرض حمل الخاص على العام إلاّ بافتراض انحصار العام بالخاص ».

النتيجة:

كل ما تقدم من أقوال وأدلة تسلمنا إلى النتيجة التالية:

(كل ما دل على الحصر دل على المفهوم).

مفهوم العدد

التعريف:

يعرّف اللغويون العدد بأنه «مقدار ما يُعَدُّ ومبلغه»، يقال: عَدَّ الدراهم وغيرها عداً وتعداداً وعَدَّةً: حسبها وأحصاها.

فالعد هو الحساب والإحصاء، قال تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾، وقال: ﴿وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾.

والعدد هو الكمية مطلقاً، أي بالتعيين رقماً كما في ثلاثة، أربعين، ألف الخ، أو بالألفاظ الخاصة لذلك نحو كثير وقليل وبعض وكل والخ.

وهو كذلك في التعريف الأصولي ولكن يراد به الكمية المعينة بالرقم.

معنى المفهوم:

يريد به الأصوليون: أن تدل جملة العدد ـ المشتملة على تحديد وتقييد موضوعها بعدد معين ـ على انتفاء الحكم فيما عداه.

كما لو قيل: (مَن صام ثلاثة أيام من كل شهر فله من الأجر كذا)، فإن المفهوم ـ هنا ـ هو عدم جواز صيام أكثر أو أقل من ثلاثة أيام.

ففي (إرشاد الشوكاني): «مفهوم العدد: وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً».

وهذا كما في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾،

فإن مفهوم الآية الكريمة انتفاء الجلد، أي عدم جوازه بأن ينقص منه أو يزاد فيه.

الرأي فيه:

اختلف في دلالة جملة العدد المجردة عن القرائن على المفهوم، أو قل ظهورها في المفهوم على قولين:

ـ قول بالسلب، أي عدم الدلالة على المفهوم.

وإليه ذهب جلُّ أصوليينا ـ إن لم يكن كلهم ـ، وعبّر صاحب القوانين عن هذا بقوله: «فمذهب المحققين عدم الحجية»، يعني عدم الدلالة على المفهوم.

ـ قول بالإيجاب، أي الدلالة على المفهوم.

وإليه ذهب جل أصوليي أهل السنة، ففي (إرشاد الشوكاني): «وقد ذهب إليه الشافعي، كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم، ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل، وبه قال مالك وداود الظاهري، وبه قال صاحب الهداية من الحنفية.

ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة».

وإليه ذهب هو نفسه (أعني الشوكاني) مستدلاً على ذلك بالفهم العرفي، قال ـ بعد كلامه المتقدم ـ: «والحق ما ذهب إليه الأولون، والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع، فإن مَن أمَرَ بأمر وقيده بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الآمر الزيادة أو النقص كان هذا الإنكار مقبولاً عند كل من يعرف لغة العرب، فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب».

وقال الميرزا البوجنوردي في (منتهى الأصول): «وأما العدد واللقب فالظاهر أنه لا مفهوم لهما لأنهما من قبيل تعلق الحكم بموضوع خاص، وليس الحكم المتعلق بهما منوطاً بشيء حتى يتمسك بإطلاق ذلك الحكم بانتفائه عند انتفاء ذلك الشيء، كما هو الشأن في باب المفاهيم.

نعم، لا يبعد ظهور العدد في المفهوم إذا كان واقعاً في مورد التحديد كالأعداد

الواقعة في تحديد المسافة مثلاً».

وقد يناقش بأن الظهور الذي أشار إليه إنما جاء من خصوصية وقرينة المورد لا من حاق الجملة.

النتيجة:

ويسلمنا ما تقدم إلى أن تقييد الموضوع بعدد معين إن دل على الحصر بذلك العدد المذكور دل على المفهوم كما في آية الجلد المتقدمة.

وإن لم يدل فلا يدل.

مفهوم اللقب

التعريف:

يعرّف اللغويون اللقب بأنه «اسم يذكر بعد الاسم الأول للتعريف أو التشريف أو التحقير».

أو كما يقول ابن الناظم في شرح ألفية أبيه ابن مالك: «فإن أشعر برفعة المسمى كزين العابدين أو ضعته كبطة وقفة وأنف الناقة سمي لقباً». وهذا يعني أنهم يريدون به أحد أقسام العَلَم التي هي: الاسم والكنية واللقب.

بينما لا يقصره الأصوليون على هذا، وإنما توسعوا في المصطلح إلى تحديده بالاسم العام الذي هو أحد أقسام الكلمة التي هي: الاسم والفعل والحرف.

يقول شيخنا المظفر: «المقصود باللقب: كل اسم -سواء كان مشتقاً أم جامداً- وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم (أطعم الفقير)، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾..».

وقال الشوكاني: «مفهوم اللقب: وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو (قام زيد) أو اسم النوع نحو (في الغنم زكاة)...».

معنى المفهوم:

يريد به الأصوليون ـ هنا ـ دلالة جملة اللقب على نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم (اللقب).

الراي فيه:

والرأي في مفهوم اللقب هو الرأي في مفهوم العدد:

ـ قول بالسلب، أي لا مفهوم له.

وهو الرأي المعروف بين أصحابنا الإمامية.

ـ وقول بالإيجاب، أي أن له مفهوماً.

وهو الرأي المعروف عند أهل السنة، ففي (إرشاد الشوكاني): «قال سليم الرازي في (التقريب): صار إليه الدقاق وغيره من أصحابنا ـ يعني الشافعية ـ.

وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك.

ثم قال: وهو الأصح، قال الكيا الطبري في (التلويح) إن ابن فورك كان يميل إليه، وحكاه السهيلي في (نتائج الفكر) عن أبي بكر الصيرفي، ونقله عبد العزيز في (التحقيق) عن أبي حامد المروزي.

قال الزركشي: والمعروف عن أبي حامد إنكار القول بالمفهوم مطلقاً.

وقال إمام الحرمين الجويني في (البرهان): وصار إليه الدقاق، وصار إليه طوائف من أصحابنا.

ونقله أبو الخطاب الحنبلي في (التمهيد) عن منصوص أحمد، قال: وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية (انتهى).

ونقل القول به عن ابن خواز منداد والباجي وابن القصار.

وحكى ابن برهان في (الوجيز) التفصيل عن بعض الشافعية وهو أن يعمل به في أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص.

وحكى ابن حمدان وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلاً آخر وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره».

ثم أشار (أعني الشوكاني) إلى دليل العاملين به معقباً إياه برأيه مشيراً إلى

دليله، قال: «والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية، ومفهوم من لسان العرب أن من قال (رأيت زيداً) لم يقتضِ أنه لم يرد غيره قطعاً.

وأما إذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلاّ للقرينة فهو خارج عن محل النزاع».

وفي (قوانين القمي): «الحق أنه لا حجية في مفهوم الألقاب، لعدم دلالة اللفظ عليه بإحدى الدلالات».

وفي (تهذيب السبزواري): «مقتضى الأصل، والمحاورات العرفية، عدم اعتبار المفهوم للقب، فإن قول: (زيد قائم) لا يدل على نفي القعود عنه.

نعم، إن القيام لا يصدق عليه القعود ـ فعلاً ـ من جهة امتناع اجتماع الضدين، ولا ربط له بالمفهوم، كما لا يدل على نفي القيام عن عمرو بوجه من الدلالات.

وقد ارتكز في النفوس أن إثبات شيء لشيء لا يدل على نفيه عما عداه عنه وعن غيره».

النتيجة:

والنتيجة إن استفيد من جملة اللقب الحصر كان لها ظهور في المفهوم.

وإلا فلا.

العام والخاص

تمهيد:

يعتد موضوع العموم والخصوص من أقدم الموضوعات الأصولية التي ألّف فيها علماؤنا الأقدمون.

ففي كتاب (الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٧/ ١٧٥-١٧٦ ط٣):

- «كتاب الخصوص والعموم والأسماء والأحكام، للشيخ المتكلم إسماعيل ابن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، كان شيخ النوبختيين في عصره ولد (٢٢٧) وتوفي (٣١١)، ذكره النجاشي والشيخ كلاهما».

- «كتاب الخصوص والعموم، للشيخ المتكلم الثقة أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ابن أخت إسماعيل النوبختي المذكور، كان مبرزاً على نظرائه قبل الثلاثمائة وبعدها، كما ذكره النجاشي».

ويسفر لنا هذا عن البدايات المبكرة للتأليف الأصولي وأيضاً هما (أعني العموم والخصوص) من أقدم المصطلحات الأصولية استعمالاً، وبخاصة في مجال التطبيق، فقد ذكر ـ تاريخياً ـ ورودهما على ألسنة علماء الرعيل الأول من المسلمين، وستأتينا الإشارة إلى احتجاج السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام بعمومات الميراث، واحتجاج الخليفة أبي بكر بمأثورته (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) لتخصيص تلكم العمومات.

وهذا يكشف لنا عن الانطلاقات الأولى للفكر الأصولي، ومن خلال استعمال هذين المصطلحين وأمثالهما، مما يعرب لنا عن أهميتهما العلمية.

والعموم والخصوص كأسلوبين من أساليب التعبير هما من أهم وأقدم الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة التي عرفتها لغات البشر على اختلاف مجتمعاتها، إذ هي من أساسيات التعابير الاجتماعية في الخطاب والحوار والتفاهم.

ومن هنا دخلت هاتان الظاهرتان أكثر من حقل معرفي، منها:

- أنْ تناولها بالدرس عرضاً، وتحليلاً علماء فقه اللغة العرب من المتقدمين أمثال: ابن فارس المتوفى سنة ٣٩٥هـ بكتابه في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها المعروف بـ(الصاحبي)، وأبي منصور الثعالبي المتوفى سنة ٤٣٠هـ في كتابه الموسوم بـ(فقه اللغة وسر العربية)، وجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ بكتابه في علوم اللغة وأنواعها المسمى بـ(المزهر)، وغيرهم.

- وفي أسبق من هذا الوقت درسها الأصوليون كما مر التنويه عن هذا عند الإلماح إلى التأليف الأصولي في الخصوص والعموم بخاصة.

- ونقرأ الحديث الأصولي عنهما - وبأوسع من تناول اللغويين - في أقدم مؤلف أصول سني وصل إلينا وهو (الرسالة) للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وكذلك في أقدم مؤلف أصولي إمامي وصل إلينا وهو مختصر الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ).

- وفي عصرنا هذا دخلت الظاهرتان مجال الدراسات العلمية المقارنة، وبخاصة تلكم البحوث التي تناولت موضوع الدلالة اللغوية أمثال:

- التصور اللغوي عند الأصوليين، للدكتور السيد أحمد عبد الغفار ط سنة ١٤٠١هـ.
- دراسة المعنى عند الأصوليين، للدكتور طاهر سليمان حمودة ط سنة ١٤٠٣هـ.
- الدلالة اللغوية عند العرب، للدكتور عبد الكريم مجاهد، ط سنة ١٩٨٥م.
- البحث النحوي عند الأصوليين، للدكتور مصطفى جمال الدين، ت سنة ١٤١٨هـ.
- ومن قبل وجدنا البدايات الأولى للدرس النحوي الفقهي المقارن في أمثال كتاب (الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية)، للشيخ جمال الدين الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ والذي عالج فيه بعض مسائلهما.

تعريفهما:

ولوضوح معنى هذين المصطلحين (العام والخاص) لغوياً، واجتماعياً، بسبب ما يملكان من شيوع وشهرة، لم يبذل الأصوليون جهداً مضنياً، في تعريفهما إلاّ بمقدار ما يُعرف بشرح الاسم منطقياً أو التعريف اللفظي لغوياً وأصولياً.

ـ ففي المعجم العربي:
عرّف اللغويون العموم بالشمول والاستيعاب والاستغراق.

ويريدون بذلك أن يشمل اللفظ العام ـ أو يستوعب ويستغرق ـ جميع وحدات الشيء، أجزاء كانت أو جزئياتٍ أو سواهما.

وعرفوا الخصوص بأنه استثناء من شمول العام.

فمتى كان هناك لفظ عام استوعب بحكمه جميع وحداته، وأردنا أن نخرج بعضاً منها من دائرة ذلك الحكم نقوم بالتخصيص، فنستثني به ذلك البعض من حكم العام.

وتسمى هذه العملية (أعني حمل العام على الخاص) بـ(التخصيص) يقول النجار في (شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٦٧): «فأمّا التخصيص فرسموه بأنه: قصر العام على بعض أجزائه.

قال ابن مفلح: ولعله مراد من قال: (على بعض مسمياته)، فإن مسمى العام جميع ما يصلح له اللفظ لا بعضه.

وقال البرماوي، تبعاً لجمع الجوامع ـ هو: قصر العام على بعض أفراده.

والمراد من قصر العام قصر حكمه، وإن كان لفظ العام باقياً على عمومه لكن لفظاً لا حكماً».

ويراصف مفهوم (التخصيص) مفهوم آخر هو (التخصص)، فكل منهما إخراج بعض من كل، مما قد يوقع في مفارقة الخلط بينهما، ولأجله فرّق بينهما غير واحد من العلماء في مطويات هذا الموضوع (العام والخاص).

ومن فعل ذلك شيخنا المظفر، فقد فرّق بينهما بواسطة التعريف قال في كتابه (أصول الفقه ١/ ١٢٤ ط٤): «والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

والتخصص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر ـ بلا تخصيص ـ غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم».

يقال: عمَّ الشيء عموماً، وعمّمه تعميماً، فهو عام ومعمّم.

ويقال: خصه خصوصاً، وخصصه تخصيصاً فهو خاص ومخصص.

ـ وفي الصاحبي لابن فارس تحت عنوان (باب العموم والخصوص) عُرّفا بالتالي:

«العام: (هو) الذي يأتي على الجملة (يعني الجميع) لا يغادر منها شيئاً.

وذلك كقوله ـ جل ثناؤه ـ: ﴿خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاءٍ﴾ وقال: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

والخاص: (هو) الذي يتخلل فيقع على شيء دون أشياء.

وذلك كقوله ـ جل ثناؤه ـ: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾، وكذلك قوله: ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ فخاطب أهل العقل».

وعبّر الثعالبي في (فقه اللغة) عن العام بعنوان (الكليات)، وعقد له الباب الأول من كتابه المذكور، قال: «الباب الأول في الكليات، وهما: ما أطلق أئمة اللغة في تفسيره لفظة (كل)..».

وعقد الفصل الأول من الباب المذكور «فيما نطق به القرآن من ذلك، وجاء تفسيره عن ثقات الأئمة»، ومن أمثلة ما ذكره تحت العنوان المذكور:

- (كل ما علاك فأظلك فهو سماء).
- (كل أرض مستوية فهي صعيد).
- (كل بناء مربع فهو كعبة).
- (كل ما غاب عن العيون وكان محصّلاً في القلوب فهو غيب).

- وفي أصول الفقه:

نقف على نمطين من التعريفات الأصولية، هما:

١- ما نقرؤه في أقدم مختصر أصولي إمامي، وهو مختصر الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، وهو قوله:

«والعام - في معنى الكلام -: ما أفاد لفظه اثنين فما زاد.

والخاص: ما أفاد واحداً دون ما سواه».

ثم يعلل هذا الفرق بين العام والخاص بقوله: «لأن أصل الخصوص: التوحيد (يعني الإفراد)، وأصل العموم: الاجتماع»، يعني الجمع.

وأول صدى للتعريف المذكور نسمعه في تعريف الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) وهو تلميذ المفيد، قال في (الذريعة): «اعلم أن العموم: ما تناول لفظه شيئين فصاعداً.

والخصوص: ما تناول شيئاً واحداً».

ثم نلمس ترديد هذا الصدى في تعريف أبي يعلى الفراء الحنبلي البغدادي (ت ٤٥٨هـ) ذكره في (العدة ١/ ١٤٠) - كما في هامش (شرح الكوكب المنير ٣/ ١٠٣) تخريجاً للمتن: وقيل (في تعريف العام) - «ما عم شيئين فصاعداً»، ثم في تعريف أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ في (المستصفى) حيث يقول: «والعام عبارة عن: اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً».

وبناءً على أن التقابل بين العام والخاص تقابل إفراد وجمع - كما أفيد هذا في تعريف الشيخ المفيد لهما - يكون تعريف الخاص عند الغزالي هو تعريفه عند المفيد.

وبعد هذا نرى التعريف المذكور في (الإحكام) لسيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) حيث يقول في تعريفه العام بأنه: «اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً».

وقيد (معاً) مخرج للمشترك اللفظي لأنه لا يدل على مسمياته دلالة واحدة شاملة لها جميعها.

وكذلك بناء على التقابل الذي أشرت إليه يكون تعريف الخاص عنده هو تعريفه عند المفيد.

٢ـ وفي القرن الخامس الهجري نفسه يبدأ النمط الثاني من التعريفات.

وأقدم من ذكره هو أبو الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ في كتابه الأصولي (المعتمد) قال: «اعلم أن الكلام العام هو: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له».

ومن بعد ذلك يتبناه فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) في كتابه الأصولي (المحصول ٢/ ٣٠٩) حيث يقول: «العموم: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد».

وإضافته لقيد (بحسب وضع واحد) ليحترز به عن اللفظ المشترك لأنه بأوضاع متعددة.

وتعريف المحصول بنصه نقرؤه في (مبادىء الوصول) للعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) انظر: ص ١٤٠ ط٢.

ومن قبله اختاره خاله المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ) في (المعارج ص٨١) قال: «العام: هو المستغرق لجميع ما يصلح له إذا أفاد في الكل فائدة واحدة»، أي دل على الجميع بدلالة واحدة، ليفرق بهذا القيد بينه وبين المشترك اللفظي.

وفي القرن الثالث عشر يختار الميرزا القمي (ت ١٢٣١هـ) في (القوانين) تعريف الشيخ البهائي المتوفى سنة ١٠٣١هـ القائل: «العام: هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته».

وأخيراً يشيع هذا التعريف بين المعاصرين من الأصوليين الإماميين، فنقرؤه في أمثال: أصول المظفر، دروس الصدر، وتهذيب السبزواري.

ومتى حاولنا أن نتعرف الفرق بين هذين النمطين من التعريف فإننا سوف نجده في التالي:

ـ قيام التعريف الأول على أساس من أن العموم جمع والخصوص مفرد، والجمع يدل على اثنين أو ثلاثة فصاعداً، بينما المفرد لا يدل إلاّ على واحد.

ـ قيام التعريف الثاني على تعرّف واقع مفهوم العموم لدى العرف، وهو الشمول والاستيعاب والاستغراق لجميع ما يصلح لأن يصدق عليه من أجزاء أو جزئيات.

وتسلمنا هذه المقارنة بينهما إلى أن التعريف الثاني أقرب إلى طبيعة الدرس الأصولي الذي يحاول دائماً ربط المفاهيم اللغوية بالواقع الاجتماعي واستفادة دلالاتها عن طريق هذا الربط.

والعرف الاجتماعي يتعامل مع العام على أنه شمول واستغراق واستيعاب لجميع ما يصلح له، ويتعامل مع الخاص على أنه استثناء من ذلك العام.

فالملاك ـ إذن ـ هو اعتبار الاستغراق عنصراً مقوماً لحقيقة العام، والاستثناء عنصراً مقوماً لحقيقة الخاص.

وممن نص على هذا السيد السبزواري في (تهذيب الأصول ١/ ١٢٣) قال: «العموم ـ عند العرف ـ متقوم بالشمول والسريان»، يعني سريان حكم العام على جميع أفراده.

وعلى هذا الأساس عرّفه أستاذنا المظفر في (أصول الفقه ١/ ١٢٤) بأنه «اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له».

وعرّف الخاص بأنه «الحكم الذي لا يشمل إلاّ بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو إنه اللفظ الدال على ذلك».

وعرّف أستاذنا الصدر في (الحلقة الثالثة من الدروس ١/ ١٤٩) العموم بأنه «الاستيعاب المدلول عليه باللفظ».

وقيّده بقوله (باللفظ) ليخرج الإطلاق الشمولي الذي يفيد الاستيعاب أيضاً ولكن بمعونة قرينة الحكمة ـ كما هو معروف.

ونقرؤه في (دراسة المعنى عند الأصوليين ص٢٣) بأنه «اللفظ الدال على استغراق أفراد مدلوله».

وفي (التصور اللغوي عند الأصوليين ص٨١) بأنه «لفظ وضع للدلالة على

أفراد غير محصورة على سبيل الشمول والاستغراق ».

وهكذا يستقر تعريف العام في الدرس الأصولي الحديث والمعاصر على معطيات النمط الثاني من تعريفيه.

ويستقر تعريف الخاص على أنه استثناء منه.

وتحليلاً نقول:

العام يتقوّم بالعنصرين التاليين: اللفظ + الدلالة على الشمول المستوعب لجميع وحدات المعنى.

والخاص يتقوّم بالعنصرين التاليين: اللفظ + الدلالة على الاستثناء من حكم العام.

الفاظ العموم:

العنوان:

اختلف الأصوليون في عنوان الموضوع الذي بين أيدينا، فسموه بأكثر من اسم، والذي وقفت عليه فيما لدي من كتب هو العناوين التالية:

ـ ألفاظ العموم:

وهو عنوان (الذريعة) للمرتضى و(المعالم) للعاملي و(الأصول) للمظفر و(التهذيب) للسبزواري و(الدلالة اللغوية عند العرب) لمجاهد.

ـ صيغ العموم:

عبر عنها بهذا العنوان أو ما يقرب منه كل من القمي في (القوانين) والخراساني في (الكفاية) وحمودة في (دراسة المعنى عند الأصوليين) وعبد الغفار في (التصور اللغوي عند الأصوليين).

ـ أدوات العموم:

وهو عنوان أستاذنا الشهيد الصدر في (الدروس).

وكل هذه العناوين تعطي المعنى المقصود للأصوليين، وهو الوسائل اللفظية

التي يتوصل بها المتكلم للتعبير عن معنى عام ينوي التعبير عنه. فـ(ألفاظ) تصدق على المفردات والتركيبات، وكذلك (صيغ) فللمفرد صيغته وللمركب صيغته، ومثلها (أدوات) ذلك أن الأداة ـ هنا أريد بها وسيلة التعبير اللفظي عن العام، وهي بهذا تشمل المفردات والمركبات.

دلالتها:

وقبل أن نذكر ألفاظ العموم في لغتنا العربية نشير إلى ما أثاره البحث الأصولي من خلاف حول اختصاص مثل هذه الألفاظ بالعموم، بمعنى أنها موضوعة له، وحقيقة فيه، بحيث إذا استعملت في غيره تكون مجازاً في ذلك الغير.

قال العاملي في (المعالم): «الحق أن للعموم في لغة العرب صيغة تخصه. وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين.

وقال السيد وجماعة: إنه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كل ما يُدَّعى من ذلك مشترك بين العموم والخصوص.

ونص السيد على أن تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغة الأمر في العرف الشرعي إلى الوجوب.

وذهب قوم إلى أن جميع تلك الصيغ التي يدعى وضعها للعموم (هي) حقيقة في الخصوص، وإنها تستعمل في العموم مجازاً».

وقال القمي في (القوانين): «اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعاً للعموم من الألفاظ:

ـ موضوعاً له.

ـ أو مشتركاً بينه وبين الخصوص.

ـ أو حقيقة في الخصوص.

على أقوال.

ـ وقيل بالتوقف.

ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الألفاظ واختلفوا في الآخر».

وليس هذا الخلاف المذكور خاصاً بالأصول الإمامي بل هو عام بما يشمل الأصول السني أيضاً، ففي (شرح الكوكب المنير) لابن النجار الحنبلي: «..(وللعموم صيغة تخصه) أي يختص بها عند الأئمة الأربعة والظاهرية وعامة المتكلمين، وهي:

ـ (حقيقة فيه) أي في العموم (مجاز في الخصوص) ـ على الأصح ـ لأن كونها للعموم أحوط من كونها للخصوص.

ـ وقيل عكسه.

ـ وقيل مشتركة بين العموم والخصوص.

ـ وقالت الأشعرية: لا صيغة للعموم».

والقول الأخير هو (التوقف) الذي ذكره صاحب القوانين.

وفي (المعتمد) لأبي الحسين البصري المعتزلي تحت عنوان: (باب الدلالة على أن في اللغة ألفاظاً للعموم): «اختلف الناس في ذلك:

ـ فقال بعض المرجئة: إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل ما وضع للاستغراق هو موضوع لما دونه من الجموع.

وزعموا أن قولنا (كل) و (جميع) حقيقة في الاستغراق، وفي كل جمع دون الاستغراق.

وكذلك قالوا في لفظة (من) في المجازاة (يعني الشرط)، والاستفهام.

ـ وحكي عن بعض المرجئة أنه قال: ليس في اللغة لفظ للعموم، وإنما يكون اللفظ عاماً بالقصد.

وزعموا أن الألفاظ التي يقول خصومهم: (إنها عامة) هي مجاز في الاستغراق، حقيقة في الخصوص.

ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة (من) حقيقة في الواحد، مجازاً في الكل.

أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق، لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرفة باللام كقولنا (المسلمون) حقيقة في الواحد، مجازاً في الجمع، ولفظ (كل) و(جميع) في ذلك أبعد.

ـ وذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظاً وضعت للاستغراق فقط، فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه».

والملاحظ:

إن ذكر المتكلمين وفرقهم الكلامية رموزاً بارزة في هذا الخلاف دليل أن المسألة بحثت أولاً في علم الكلام، ثم سرت منه إلى علم أصول الفقه. ويؤكد هذا منهج التعامل معها لدى الأصوليين عند الاستدلال على الأقوال حيث أوغل وأغرق في استخدام الأصول والضوابط الكلامية.

ولتجلية الفرق بين المنهج الكلامي والمنهج اللغوي الاجتماعي نقول:

١ـ أن المنهج الكلامي لأجل أن يصل إلى أن الكلمة أو الجملة أو الأسلوب موضوع لهذا المعنى يعتمد علائم الحقيقة التي منها التبادر، فمتى تبادر المعنى عند سماع اللفظ إلى الذهن فإنه المعنى الحقيقي أي أن اللفظ موضوع له.

٢ـ بينما يعتمد المنهج اللغوي الاجتماعي استقراء النصوص الموروثة في تطبيقاتها على مواردها، وملاحظة الاستعمال الاجتماعي الراهن.

ونحن ـ هنا ـ حيث نبحث عن دلالة الألفاظ التي عنونت بـ(ألفاظ العموم) عندما نرجع إلى أهل اللغة ـ وهم العرب ـ ونلاحظ طريقتهم في الفهم والإفهام، أي أسلوبهم في الاستعمال من حيث اللفظ والدلالة، وفي مجال التطبيق خاصة نراهم يفرقون بين نوعين من هذه الألفاظ، أو قل: إنهم يصنفونها إلى مجموعتين، هما:

أ ـ مجموعة تفيد الاستغراق بنفسها، أمثال:

- (كل) و(جميع) وما في معناهما.
- الجمع المحلى بأل الجنسية نحو: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾.
- النكرة في سياق النفي، مثل: «لا عتق إلاّ في ملك».

- اسم الجنس المعرَّف بأل الجنسية كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. والخ.

ب ـ مجموعة لا تفيد الاستغراق إلاّ بمساعدة قرينة السياق. كأسماء الشرط وأسماء الاستفهام والأسماء الموصولة، لأنها تستعمل في المفرد والمثنى والجمع، المذكر منها والمؤنث، والقرينة السياقية هي التي تعيّن مراد المتكلم.

ويبدو لي أن الخلاف نشأ من هذا، وذلك أن من لاحظ استعمالات المجموعة الأولى قال بوجود ألفاظ في اللغة العربية تفيد العموم وتدل عليه.

ومن لاحظ الاستعمالات في المجموعة الثانية، وهي تفيد العموم تارة ولا تفيده أخرى أنكر وجود ألفاظ تختص بالعموم.

وبالرجوع إلى كتاب (المعتمد) لأبي الحسين البصري وكتاب (الذريعة) للشريف المرتضى تتضح الصورة أكثر وتنجلي الفكرة بشكل أبين.

ونحن ـ هنا ـ لسنا بحاجة ماسة إلى المنهج الكلامي لأننا نتعامل مع اللغة، واللغة اعتبار ونقل لا مسرح للعقليات فيها إلاّ في حدود ما يسمح به البحث حيث تمس الضرورة لذلك، وما نحن فيه ليس منه.

فالمرجع ـ على هذا ـ هو العرف الاجتماعي.

والعرف يفرّق في الاستعمال بين المجموعة الأولى والمجموعة الثانية، ويميّز بين معطياتها.

الألفاظ:

سأستعرض ـ هنا ـ كل ما ذكره علماء الأصول تحت هذا العنوان، وهي من حيث الإحصاء سبع وحدات، وكالتالي:

١ـ ألفاظ التوكيد:

وهي المفردات التي تستعمل في اللغة العربية لتوكيد الأسماء من جموع وأسماء جموع تنطوي على مجموعة من الأفراد أو مركبات لها أجزاء أو كليات لها جزئيات.

وتلكم المفردات، هي:

كل:

جاء في (المعجم الوسيط): «كل: كلمة تفيد الاستغراق لأفراد ما تضاف إليه أو أجزائه، نحو:

﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾.

و«كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه)...».

وهي من حيث اللفظ تعتبر مفرداً ومذكراً، ومن حيث المعنى فبحسب ما تضاف إليه:

﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾.

﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾.

وفي (الصحاح): «كل: لفظه واحد، ومعناه جمع، فعلى هذا تقول: (كلٌّ حَضَرَ) و(كلٌّ حضروا) على اللفظ مرة، وعلى المعنى أخرى».

وفي (مغني ابن هشام): «كل: اسم موضوع لاستغراق:

- أفرادِ المنكّر نحو: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾.

- و(أفرادِ) المعرّف المجموع نحو: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾.

- وأجزاء المفرد المعرّف نحو: (كل زيد حسن).

فإذا قلت: (أكلتُ كلَّ رغيفٍ لزيد) كانت لعموم الأفراد.

فإن أضفت الرغيف إلى زيد (أي قلت: أكلت كلَّ رغيفِ زيدٍ) صارت لعموم أجزاء فرد واحد».

جميع:

في (المعجم الوسيط): «جميع: من ألفاظ التوكيد، يقال: أخذت حقي جميعه».

وفي (الصحاح): «جميع: يؤكد به، يقال: (جاؤوا جميعاً) أي كلهم».

فهي بمعنى (كل) في إفادتها الاستغراق ودلالتها على الشمول.

ومن شواهدها في القرآن الكريم: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾.

وفي اللغة العربية ـ وهي لغة فن القول ـ ألفاظ غير قليلة تفيد ذلك، مثل:

عامة:

تقول: (جاء القوم عامة) أي جميعاً.

وتقول: (جاء القوم عامتهم) أي كلهم، جميعهم.

وكافة:

نحو ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾.

ومن هذا:

قولهم: (أخذت الشيء برمته).

و(أخذته بحذافيره).

و(أخذته فلم أبقِ على شيء منه).

و(تناولته بكامله).

و(تناولته بتمامه).

و(جاء القوم بقضهم وقضيضهم) أي جاءوا جميعهم أو كلهم فلم يتخلف منهم أحد.. والخ.

إن استقراء النصوص التي استعملت فيها هذه الألفاظ في الشرعيات وغيرها، وملاحظة الاستعمالات لها بين أبناء مجتمع اللغة يفيد أنها تدل على العموم وظاهرة فيه، وهي فيه حقيقة، وفي غيره مجاز.

٢ـ الجموع:

أـ الجمع المعرَّف بأل:

ويريدون به الجمع المعرَّف بأل الجنسية، ويطلقون عليه أيضاً اسم (الجمع

المحلّى)، مثل:

- ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾.
- ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾.
- ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.
- ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ﴾.

والجمع ـ هنا ـ يشمل الجمع واسم الجمع نحو: ﴿الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء﴾.

قال الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية) ـ الفائدة الثامنة عشرة ـ تحت عنوان (دلالة الجمع المحلى باللام على العموم): «لا نزاع بينهم في عموم الجمع المحلى باللام كالنكرة في سياق النفي وسائر ألفاظ العموم، مثل: (كل) و(مَنْ) و(ما) و (متى) و (مهما) وأمثال ذلك».

وقال صاحب المعالم: «الجمع المعرَّف بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد. ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب.

ومحققو مخالفينا على هذا أيضاً.

وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم، وهو شاذ ضعيف، لا التفات إليه».

يشير بهذا إلى الخلاف المحكي عن أبي علي الفارسي النحوي وأبي هاشم الجبائي المعتزلي، ففي (إرشاد الشوكاني): «الألف واللام الحرفية ـ لا الاسمية ـ تفيد العموم إذا دخلت على الجمع ـ سواء كان سالماً أو مكسراً، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة.

وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط. وكذا إذا دخلت على اسم الجنس.

وقد اختلف في اقتضائها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثة:

الأول: أنه إذا كان هناك معهود حملت على العهد، فإن لم يكن حملت على الاستغراق.

وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثاني: أنها تحمل على الاستغراق إلاّ أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: أنها تحمل عند فَقْد العهد على الجنس من غير استحقاق[٩٣].

وحكاه صاحب الميزان[٩٤] عن أبي علي الفارسي، وأبي هاشم (الجبائي).

والراجح المذهب الأول، وقال ابن الصباغ هو إجماع الصحابة».

وفي (مستصفى الغزالي): «اختلفوا في الجمع المعرَّف بالألف واللام كالسارقين والمشركين والفقراء والمساكين والعاملين.

ـ فقال قوم: هو للاستغراق.

ـ وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلاّ بدليل».

ودلالة الجمع المحلى بأل الجنسية على العموم هي بواسطة أداة التعريف التي هي (أل الجنسية).

أو كما يعبرون: هي بالوضع، أي أن الأداة المذكورة وضعت في اللغة العربية لذلك.

ولابد من حصرها بأل المقصود بها حقيقة الجنس، إذ أنها هي التي تستعمل لشمول الوحدات أو الأفراد، وذلك ليفرّق بينها وبين أل الجنسية المقصود بها خصائص الجنس لا حقيقته.

ومن ضوابط التفريق بينهما نحوياً هو:

ـ أن التي تحل كلمة (كل) في موضعها وتعطي معنى الشمول على نحو

---

(٩٣) «من غير استحقاق» هكذا في المطبوعة، والصواب: «من غير استغراق».

(٩٤) (الميزان): ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي الحنفي ت ٥٥٣ هـ.

الحقيقة، هي الجنسية على نحو الحقيقة.

وهي المقصودة هنا.

- والأخرى هي التي تحل كلمة (كل) في موضعها مجازاً، وهي الجنسية المجازية.

وهي غير مقصودة هنا.

يقول ابن هشام في (المغني) موضحاً هذا الفرق: «والجنسية: - إما لاستغراق الأفراد، وهي التي تخلفها (كل) حقيقة نحو ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾، ونحو ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

- أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها (كل) مجازاً، نحو (زيد الرجل علماً) أي الكامل في هذه الصفة».

وسمّى علاء الدين الاربلي في كتابه (جواهر الأدب ص ٣٨١) الأولى التي هي لاستغراق الأفراد بـ(الاستغراقية) والثانية التي هي لاستغراق الخصائص أو الصفات بـ(الإحاطية).

ويقول أبو حيان الأندلسي في (ارتشاف الضرب ١/ ١٤): «والجنسية: هي التي لم يتقدم للاسم الداخلة عليه لفظ، ولا هو حاضر مُبْصَر، ولا حاضر معلوم، نحو (دينار) - فإنه يدل على كل دينار على طريق البدل، فإذا قلت: (الدينار) دل على الشمول، وصلح مكان (أل): (كل)، إما حقيقة فيصح الاستثناء من مصحوبها كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ويصح وصفه بالجمع كقوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا﴾...».

وفي هديه نقول: أن المقصود - هنا - أل الاستغراقية لأنها بمعنى (كل)، ولهذا أفادت العموم، ودلت هي ومدخولها عليه، واستفيد الظهور في العموم من المركب منهما.

والضابط لإفادة العموم من الجمع المحلّى هو:

- صحة حلول (كل) محل (أل) على نحو الحقيقة.

- وصحة الاستثناء من مدخولها.

ب ـ الجمع المعرّف بالإضافة:

ويريدون به الجمع المعرّف بالإضافة إلى المعرفة، نحو:

- ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾.
- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾.
- ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾.
- ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾.
- ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾.

ولم يتناوله بحثاً إلاّ القليل من العلماء، أمثال: ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) في (منتهى الوصول والأمل)، والمحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ) في (معارج الأصول) من المتقدمين، وعرضاً إلاّ أمثال: الشيخ خلاف في (أصول الفقه) والدكتور حمودة في (دراسة المعنى عند الأصوليين) والدكتور السيد محمد عبد الغفار في (التصور اللغوي عند الأصوليين) من المعاصرين.

وكان تناول ابن الحاجب له ضمن تناوله لأخواته من ألفاظ العموم، مستدلاً على ظهوره في العموم بأمرين:

١ ـ التبادر العرفي.

٢ ـ التطبيق الشرعي من قبل أهل البيت والصحابة، ومنه احتجاج السيدة فاطمة الزهراء على أبي بكر في قضية فدك.

قال ص ١٠٣: «وهي (يعني ألفاظ العموم) عند المحققين منهم (أي من الأصوليين): أسماء الشرط والاستفهام، والموصولات، والجموع المعرّفة، وما في معناها، تعريفَ جنس، والمضافة، واسم الجنس المعرّف تعريفَ جنس، والمضاف مما يصلح للبعض، والجميع، والنكرة في (سياق) النفي».

ثم استدل لذلك فقال: «لنا: القطع بأن السيد إذا قال لعبده: (لا تضرب أحداً من الناس) فضرب واحداً، عُدَّ مخالفاً.

وأيضاً فإنّا نقطع بأنهم كانوا يستدلون بها في العموم، مثل:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾.

و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾.

و﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.

و﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.

فإن قيل: إنما فهم ذلك بالقرائن.

فالجواب: إنّا نقطع بأنه لو قال: (كل من قال لك (ألف) فقل له (باء)..) فترك واحداً، عُدَّ مخالفاً.

واستدل بوقائع متعددة:

كاحتجاج عمر في قتال أبي بكر مانعي الزكاة بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله».

واحتجاج فاطمة على أبي بكر بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ وأجيبت بالتخصيص «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»..».

وسجّل هذا الاحتجاج أيضاً ـ أعني احتجاج فاطمة ـ معاصر ابن الحاجب: أبو منصور محمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي المتوفى حدود سنة ٦٢٠هـ في كتابه الموسوم بـ(الاحتجاج) فمن خطبة السيدة فاطمة الزهراء الكبيرة التي رواها عن عبد الله بن الحسن المعروف بالمحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام بإسناده عن آبائه.

ومورد الاحتجاج من الخطبة المشار إليها هو قولها عليها السلام: «أيها المسلمون، أأغلب على إرثي؟!

يا ابن أبي قحافة، أفي كتاب الله ترث أباك ولا أرث أبي؟! لقد جئت شيئاً فريّاً، أفعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم، إذ يقول: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾، وقال فيما اقتص من خبر يحيى بن زكريا إذ قال: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾، وقال: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى

بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، وقال: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ وَقالَ: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾.

وزعمتم أن لا حظوة لي ولا إرث من أبي، ولا رحم بيننا، أفخصكم الله بآية أخرج أبي منها؟!، أم تقولون: إنّا أهل ملتين لا يتوارثان؟!، أو لست أنا وأبي من أهل ملة واحدة؟

أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من أبي وابن عمي؟...»[٩٥].

وإن اختلف في وثاقة عبد الله المحض، والأكثر على عدم وثاقته، فالخطبة مصححة بالمتن وبالشهرة عند القبيلين أهل السنة والشيعة، ولا أقل من الاتفاق على مورد الاحتجاج.

نقلت هذا المقطع من الخطبة الشريفة لأؤيد صحة استدلال ابن الحاجب بالتطبيق الشرعي على دلالة الجمع المعرّف بالإضافة إلى المعرفة على العموم وظهوره فيه.

إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما استدلت السيدة الزهراء بعمومات الميراث في القرآن الكريم، ومنها آية ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾، ولما جاز لأبي بكر أن يدعي تخصيص عموم الآية المتمثل بعبارة (أولادكم) بما تفرد به من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث».

كما لأشير إلى أن السيدة الزهراء عليها السلام إن لم تكن هي أول من استعمل كلمتي (العموم) و(الخصوص) كمصطلحين علميين، فهي من أوائل من استعملهما بما لهما من مدلول علمي.

و(التبادر العرفي) وكذلك (التطبيق الشرعي) اللذان استدل بهما ابن الحاجب ناهضان في إثبات المطلوب الذي هو دلالة الجمع المعرَّف بالإضافة إلى المعرفة على العموم وظهوره فيه.

وتناول المحقق المسألة ولكن باختصار وتركيز، قال: «الجمع المضاف كقولك

---

(٩٥) الاحتجاج ١ / ١٠٢.

(عبيدي) و(عبيد زيد) للاستغراق.

والحجة عليه: جواز الاستثناء، وتقريره ما مر»، ويريد به بيانه له ـ في ما تقدمه ـ وهو قوله: «إن ألفاظ العموم يصح الاستثناء فيها، والاستثناء دلالة التناول لوجهين:

أحدهما: النقل.

والثاني: أنه مشتق من (الثني) وهو المنع والصرف.

وإذا كان للإخراج فلو لم يتناول اللفظ الأول ذلك المخرج لما كان إخراجاً».

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن الجمع المعرّف بالإضافة إلى المعرفة يفيد العموم.

والضابطة لمعرفة ذلك هي:

ـ صحة إضافة كلمة (كل) أو كلمة (جميع) إلى الجمع المضاف.

ـ وصحة الاستثناء من الجمع المضاف.

ج ـ الجمع المنكّر:

ومن الشواهد التي ذكرت له:

﴿قَالُوا مَا لَنَا لاَ نَرَى رِجَالاً كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الأَشْرَارِ﴾.

﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ * رِجَالٌ لاَّ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾.

وقد اختلف في دلالته على العموم:

ـ فعند المحققين من الأصوليين ليس هو من صيغ العموم، كما يقول ابن الحاجب في (المنتهى).

وأكثر العلماء على أنه لا يفيد العموم كما يقول العاملي في (المعالم).

ـ «وذهب بعضهم إلى إفادته ذلك، وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر إلى الحكمة» كما جاء في (المعالم) أيضاً.

والمذكور في (معارج المحقق) -بعد نفيه دلالة الجمع المنكر على الاستغراق- هو قوله: «وحمله الشيخ ﵀ على الاستغراق من جهة الحكمة، وهو اختيار الجبائي».

ثم ذكر دليل الشيخ على ما ذهب إليه، فقال: «واحتج الشيخ ﵀ بأن هذه اللفظة (يعني الجمع المنكر) إذا دلت على القلة والكثرة، وصدرت من حكيم، فلو أراد القلة لبيّنها، وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل».

وفي (المعالم) ـ بعد أن نقل نص ما ذكره المحقق من احتجاج الشيخ ـ عقّبه بقوله: «وزاد من وافقه (يعني الشيخ) من العامة (يعني أهل السنة) أنه ثبت إطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع، فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه، فكان أولى».

وهو توضيح لاحتجاج الجبائي على رأيه في المسألة.

«وناقش المحقق احتجاج الجبائي بأن لفظ الجمع المنكر في شموله لأقل مراتب الجمع، وأكثرها، ليس لأنه موضوع لكل منهما فيكون حقيقة في كل منهما، أي مشترك لفظي بينهما، وإنما هو لأنه موضوع لمطلق الجمع الذي يصدق على القلة والكثرة، أي هو مشترك معنوي بينهما.

وناقش احتجاج الشيخ الطوسي بما أوضحه صاحب المعالم بقوله:

«والجواب عن احتجاج الشيخ:

أمّا أولاً: فبالمعارضة بأنه لو أراد (الحكيم) الكل لبيّنه أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّا لا نمنع عدم القرينة إذ يكفي فيها كون أقل المراتب مراداً قطعاً» لأنه القدر المتيقن.

ويلخص ابن الحاجب دليل النفاة بقياس الجمع على المفرد، وبتفسير الجمع بأقل مراتبه فيقول: «لنا: القطع بأن (رجالاً) للجمع ـ أيّ جمع ـ كرجل للواحد ـ أيّ واحد كان ـ.

و(هذا) يلزم أن لا يكون (رجال) ظاهراً في العموم، كما أن (رجلاً) ليس ظاهراً في زيد وعمرو (يعني الخصوص).

وأيضاً فإنه لو قال له: (عندي عبيد) صح تفسيره بأقل الجمع، ولو كان ظاهراً في العموم لم يصح « المنتهى ١٠٥.

والأمر ـ كما تراه ـ التزام من المثبتين والنافين بالمنهج الكلامي في الاستدلال.

ولأننا ـ هنا ـ نتعامل مع نصوص لغوية اجتماعية فطريقنا الطبيعي إليها هو العرف الاجتماعي: كيف يتعامل، وكيف يَفْهَم وكيف يُفْهِم.

ولم يعهد في الحوار العرفي استخدام الجمع المنكر للدلالة على العموم. والآيتان الكريمتان المستشهد بهما تعربان عن ذلك حيث أريد بكلمة (رجال) فيهما رجال مخصوصون لتقييدهما بالوصف ﴿كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الأَشْرَارِ﴾ و ﴿لاَّ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ﴾.

والنتيجة:

هي أن الجمع المنكر لا دلالة فيه على العموم.

٣ـ اسم الجنس المعرَّف:

عنونه بعضهم بالعنوان بالمذكور، وعنونه آخرون بـ(المفرد المعرف باللام) وبـ(الواحد المعرف باللام) و(المفرد المحلّى)، و« المراد بالمفرد هنا اسم الجنس » ـ كما يوضح صاحب القوانين ـ وكما أن المراد بالتعريف هنا التعريف بأل الجنسية.

إلا أنهم اختلفوا في المراد باسم الجنس على قولين، هما:

١ـ المراد به الجنس نفسه الذي هو الماهية المطلقة (لا بشرط شيء)، أو قل: الجنس مطلقاً.

٢ـ المراد به الجنس ضمن فرد من أفراده غير معين، المعبر عنه بـ(الفرد المنتشر)، أو قل: الجنس المقيد بإرادة فرد من أفراده غير معين.

قال القمي في (القوانين): « لكنهم اختلفوا في أن المراد باسم الجنس:

ـ (هل) هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقاً للمسمى (ويعني به الجنس الذي هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له).

ـ أو (هو) الماهية مع وحدة لا بعينها، ويسمى فرداً منتشراً».

ونحن إذا رجعنا إلى النحو العربي باعتبار اسم الجنس مصطلحاً من مصطلحاته، ومفهوماً من مفاهيمه، فسنراه يعرّف اسم الجنس بأنه «الذي لا يختص بواحد دون غيره من أفراد جنسه، نحو: طالب، كتاب، رجل.

ومنه: الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الشرط وأسماء الاستفهام، لأنها لا تختص بفرد واحد دون غيره.

ويقابله العَلَم (الذي يختص بفرد واحد) لا المعرفة، فالضمائر ـ مثلاً ـ معارف وهي أسماء: أجناس» - موسوعة النحو والصرف والإعراب، للدكتور اميل بديع يعقوب ط١ ص٤٩.

ويقسم النحاة العرب اسم الجنس باعتبار مدلوله إلى قسمين، هما:

١ ـ اسم الجنس الإفرادي.

و«هو ما دل على الجنس لا على اثنين، ولا على أكثر من اثنين، وإنما هو صالح للقليل والكثير، نحو: خل، زيت، تراب، لبن» م. ن.

٢ ـ اسم الجنس الجمعي:

و«وهو ما تضمن معنى الجمع، ودل على الجنس، وله مفرد من لفظه ومعناه، مميز منه بالتاء أو ياء النسبة نحو (تمر) ومفرده (تمرة) و (لوز) ومفرده (لوزة) و(عرب) ومفرده (عربي) و (روم) ومفرده (رومي)...» م. ن.

ونلمس الفرق بين النظرتين الأصولية والنحوية في التالي:

١ـ أن المقسم في التقسيم النحوي هو لفظ اسم الجنس، أي أن التقسيم لما يصطلح عليه نحوياً باسم الجنس باعتباره لفظاً له هيئة خاصة أو تركيب خاص مستعمل في معنى معين.

٢ـ بينما الترديد في تحديد اسم الجنس هو بين معنييه، أي أن نظرة الأصولي انصبت على معنى اسم الجنس.

٣ـ في الترديد الأصولي تردد المعنى بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة.

٤ـ وفي التقسيم النحوي تنوع اللفظ إلى ما له مفرد من مادته (حروفه)، وما ليس له مفرد من مادته (حروفه).

وكما ترى لم يلحظ في كل من النظرتين الشمولية التي هي عنصر مقوم للعموم.

وذلك لأن القبيلين ـ أصوليين ونحويين ـ تعاملوا مع اسم الجنس، ولم يتعاملوا مع أل الجنسية التي منها نلتمس الدلالة على العموم.

وتتم محاولة معرفة هذا بتمامية أمرين، هما:

١ـ صحة حلول (كل) محل (أل) وإفادتها الشمولية.
٢ـ وصحة الاستثناء من مدخول أل.

ولنطبق هذا على الأمثلة أو الشواهد التالية:

﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.

«إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء».

فإننا نستطيع أن نقول:

«أحل الله كل بيع إلاّ بيع الغرر، وحرم كل ربا إلاّ الربا بين الابن وأبيه».

«وكل ماء بلغ قدر كر لا ينجسه شيء إلاّ إذا تغير وصفه بالنجاسة».

ومع هذا اختلفت رؤيتهم في المسألة على قولين:

١ـ قول بإفادة اسم الجنس المعرَّف تعريف جنس للعموم.

وممن قاله الشيخ الطوسي في القديم، والشيخ المظفر في الحديث.

٢ـ قول بعدم إفادته العموم.

واختاره المحقق والعلامة واستقربه صاحب المعالم.

قال العاملي في (المعالم): «وأما المفرد المعرَّف فذهب جمع من الناس إلى أنه يفيد العموم، وعزاه المحقق إلى الشيخ.

وقال قوم بعدم إفادته، واختاره المحقق والعلامة، وهو الأقرب».

واستدل النافون بوجهين لخصهما المحقق في (المعارج) بقوله:

«الأول: لو دل (اسم الجنس) على الاستغراق، لأكد بمؤكدات الاستغراق، نحو (كل) و(جميع)، وذلك باطل، لأنك لا تقول: (رأيت الإنسان كلهم) ولا (جاءني الكريم أجمعون).

الثاني: لو استغرق لصح الاستثناء منه مطرداً، وإلاّ فلا.

أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم فلأنك لا تقول:

(جاءني الرجل إلاّ الطوال) ولا (رأيت العالم إلاّ النحاة)..».

واستدل المثبتون بوجهين لخصهما المحقق أيضاً بقوله: «احتج الخصم بوجهين:

أحدهما: أنه يجوز وصفه بالجمع، كما يقال: (أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر).

الثاني: يصح الاستثناء منه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾...».

وقد بان لنا في تعاملنا مع الأمثلة المتقدمة بتطبيق ما رأينا أنه يكشف عن دلالة أل الجنسية ـ هنا ـ على العموم، أن اسم الجنس المعرف بأل الجنسية يدل على العموم.

والضابط هو:

ـ صحة حلول (كل) محل (أل) وإفادتها الشمول.

ـ وصحة الاستثناء من مدخول أل.

٤ـ النكرة:

أـ النكرة في سياق النفي:

مثل: (لا إله إلاّ الله).

(لا عتق إلاّ في ملك).

ولابد لمعرفة المقصود بهذا العنوان من شرح مفرداته وبيان المراد منها، ثم الانتقال إلى معرفة العنوان كاملاً.

(النكرة):

عرّفت النكرة في النحو العربي بأنها: الاسم الذي يدل على شيء غير معيّن.

ويرجع عدم التعيين إلى شيوع الاسم الذي هو النكرة بين أفراد كثيرة من نوعه تشابهه في حقيقته، وصدقه على كل منها صدقاً حقيقياً، نحو: رجل، امرأة، كتاب، بحر، هواء.

(النفي):

النفي في اللغة: الجحد والإنكار.

وفي النحو: هو ضد الإثبات، والإثبات ـ نحوياً ـ هو الحكم بوجود أمر.

فجملة: (الهواء ندي) إثبات، وجملة: (الهواء غير ندي) نفي.

وبسبب تأثر البحث النحوي العربي بالمنطق اليوناني استخدم في مجال الدرس إلى جنب النفي والإثبات كمصطلحين، مصطلحي الإيجاب للإثبات، والسلب للنفي.

ويعرف الإيجاب Affirmation ـ منطقياً ـ بـ« إثبات أمر لأمر آخر ».

والسلب Negation ـ كما يعرفه ابن سينا في (النجاة) ـ هو «رفع النسبة الوجودية بين شيئين».

(أدوات النفي):

وجملة النفي في اللغة العربية لا تعتبر جملة نفي إلاّ باشتمالها على إحدى أدواته.

وأدواته هي: ليس، غير، ما، لا، لات، إنْ، لن، لم، لمّا.

وقد يدل سياق الجملة أو أسلوبها على النفي من دون الاعتماد على إحدى أدواته.

فإن مثل هذه الجملة لا تعد ـ نحوياً ـ منفية، ولكنها تعد في الرأي الأصولي نفياً.

(السياق):

ويراد به سياق الجملة، وهو أسلوبها الذي جرت عليه، أو قل: سياق الكلام هو أسلوب الكلام.

وبعد: فمن تعرفنا لمفردات العنوان نعرف أن المراد بالعنوان المذكور: الجملة المنفية أو القضية السالبة المشتملة على نكرة.

مع العلم أنه لا يفرق في وقوع النكرة في الجملة أن يكون بعد أداة النفي مباشرة مثل: (لا عتق إلاّ في ملك)، أو بعد العامل المباشر لأداة النفي مثل: (لم أرَ حيواناً في هذه الفلاة).

وتعبيرهم بـ(النكرة في سياق النفي) بدل أن يقولوا (النكرة بعد النفي) يريدون به هذا.

يقول الأسنوي في (الكوكب ص ٢٨٨): «النكرة في سياق النفي تعم، سواء باشرها النافي نحو (ما أحدٌ قائماً) أو باشرها عاملها نحو (ما أقام أحد)».

دلالتها:

يتفق الفريقان ـ النحويون والأصوليون ـ على أن جملة النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

ولكن هناك اختلاف لدى النحاة في نوعية الدلالة:

ـ هل هي نص.

ـ أو ظهور.

ـ أو منها نص ومنها ظهور.

واختلف الأصوليون:

ـ هل هي بالوضع، بمعنى أن هذا الأسلوب (أعني جملة النكرة في سياق النفي) موضوع في اللغة العربية للدلالة على العموم.

ـ أو أنها بالعقل، أي بالإطلاق المستند إلى مقدمات الحكمة.

وخلاف آخر يرجع إلى الفرق بين دلالة النكرة في حالة الإثبات ودلالتها في حالة النفي، أشار إليه المحقق الحلي.

وفي بيان الاختلاف النحوي يقول الأسنوي في (الكوكب الدري ص ٢٨٨-٢٨٩): «ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء، أو ملازمة للنفي نحو (أحد)، أو داخلاً عليها (من) نحو (ما جاءني من رجل)، أو واقعة بعد (لا) العاملة عمل إن، وهي لا التي لنفي الجنس، فواضح كونها للعموم.

وما عدا ذلك نحو: (لا رجل قائماً) بنصب الخبر و(ما في الدار رجل) فالصحيح أنها للعموم أيضاً.

ونقله شيخنا أبو حيان في (الارتشاف) في الكلام على حروف الجر عن سيبويه، لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه، ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته، فتقول: (ما فيها رجل بل رجلان) و (لا رجل فيها بل رجلان) أي يرفع (رجل)، كما يُعْدَلُ عن الظاهر فتقول: (جاء الرجال إلاّ زيداً).

وذهب المبرد إلى أنها ليست للعموم، وتبعه عليه الجرجاني في أول (شرح الإيضاح)، والزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ وقوله: ﴿مَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ﴾.

كذا أطلق النحاة المسألة، ولا بد من استثناء شيء قد ذكرته في كتاب (التمهيد)، وهو سلب الحكم على العموم، كقولنا: (ما كل عدد زوجاً) فإن ذلك ليس من باب عموم السلب، أي ليس حكماً بالسلب على كل فرد، وإلاّ لم يكن في العدد زوج، وذلك باطل، بل المقصود بهذا الكلام إبطال قول من قال: أن كل عدد زوج».

ولإيضاح الاختلاف الأصولي يقول أستاذنا المظفر: «لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً ـ لا وضعاً ـ لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها».

وهذا الذي ذكره لا يتنافى مع وضع الأسلوب المذكور في اللغة له.

واستعمال الأسلوب فيه عند أهل لغتنا شاهد ذلك.

واستدل العلامة الحلي ـ تبعاً لخاله المحقق الحلي ـ على دلالتها على العموم بالدليل الكلامي التالي:

قال في (المبادئ): «وأما النكرة المنفية فإنها نقيض المثبتة، وهي (يعني النكرة) غير عامة في الإثبات، فتعم في النفي».

وهذا الذي استدل به العلامة الحلي ينطبق على مسألتنا هذه في جميع اللغات، ومنها اللغة العربية.

وفي خصوص اللغة العربية ـ بالإضافة إلى ما ذكره ـ فدليل عموم النكرة في سياق النفي يستفاد من الأسلوب كما ألمحت.

وفي تبيان الفرق بين دلالة النكرة في الإثبات ودلالتها في النفي يقول المحقق في (المعارج): «النكرة في سياق النفي تعم جمعاً، ـ وفي الإثبات بدلاً ـ لوجهين:

أحدهما: أن قولك: (أكلت شيئاً) يناقضه (ما أكلت شيئاً)، فلو لم تكن الثانية عامة لم تحصل المناقضة.

الثاني: لو لم تكن (يعني النكرة في سياق النفي) للعموم لما كان قولنا (لا إله إلاّ الله توحيداً)».

ب ـ النكرة في سياق النهي:

ما قيل في مسألة النكرة في سياق النفي يقال في أختها الشقيقة النكرة في سياق النهي، مع فارقين فقط، هما:

١ـ وضع النهي موضع النفي.

٢ـ والأمثلة.

أما الأمثلة، فمنها:

﴿لاَ يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ﴾.

﴿وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا﴾.

﴿لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾.

﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء﴾.

ويعرّف النحويون النهي بأنه: «طلب الكف عن الفعل أو الامتناع عنه على وجه الاستعلاء والإلزام».

«وله صيغة واحدة هي الفعل المضارع المقرون بـ(لا) الناهية الجازمة نحو: لا تهمل واجبك»(٩٦).

ج ـ النكرة في سياق الشرط:

وهي كأختيها المتقدمتين عليها، لا تفترق عنهما إلاّ في وضع الشرط موضع النفي أو النهي.

وكما أن للنهي صيغة واحدة، للشرط ـ هنا ـ أداة واحدة، هي (إنْ).

وعرّفوا الشرط بأنه: تعليق شيء على آخر، بواسطة الأداة، بحيث لا يتحقق الثاني إلاّ بتحقق الأول.

ويسمى الأول فعل الشرط، والثاني جزاءه، ومن هنا قد يطلق على جملة الشرط اسم (المجازاة).

ومن أمثلة هذا الأسلوب:

﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾.

يقول الدكتور عبد الكريم مجاهد في كتابه (الدلالة اللغوية عند العرب ص ٣٣) وهو في معرض تعداد ألفاظ العموم: «النكرة في سياق نفي أو شرط أو نهي كقوله تعالى:

﴿مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾.

﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

---

(٩٦) موسوعة النحو والصرف والإعراب: مادة: النهي.

﴿لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾.

فالألفاظ: (بشر) و(فاسق) و(قوم) نكرات دلت على العموم في سياقها»[٩٧].

ويبدو من الشواهد التي استشهدوا بها، وإن لم ينصوا على ذلك ـ أن المراد من الشرط ـ هنا جملة إن الشرطية.

أو قل: يشترط في الشرط ـ هنا ـ أن يكون بحرف الشرط الذي هو (إن)، وذلك لأن البحث في دلالة أسماء الشرط على العموم له موضوعه الخاص به، والذي سيأتي بعد هذا.

كما أنه لابد من الإشارة إلى الفرق بين البحث في الشرط في موضوع المفاهيم والبحث عنه هنا، وهو أن البحث عنه هناك يتوخى منه معرفة ظهور جملة المفهوم في ما يخالف ظهور جملة المنطوق من حيث الحكم والدلالة، والبحث هنا يهدف منه إلى معرفة دلالة أسلوب النكرة بعد الشرط بـ(إن) الشرطية على العموم وظهوره فيه.

وظاهر استقراء الاستعمالات العرفية له في مجالي الفهم والإفهام أنه يفيد العموم.

د ـ النكرة الموصوفة بوصف عام:

وهي مثل: (ولعبدٌ مؤمن خير من مشرك).

ذكرها الدكتور مجاهد في كتابه (الدلالة اللغوية عند العرب ص ٣٤) ضمن قائمة ألفاظ العموم الدالة عليه.

وله وجه لاستفادة العرف منه ذلك.

هـ ـ أسماء الشرط:

مر بنا تعريف الشرط في ما سبقه، وتقدم ما يلمح إلى أن أدوات الشرط تنقسم إلى قسمين: حروف وأسماء.

---

(٩٧) وانظر أيضاً: دراسة المعنى عند الأصوليين للدكتور طاهر سليمان حمودة ص٢٤، وإرشاد الفحول للشوكاني، وغيرهما.

ـ والحروف المقصودة هنا ـ أي في موضوع العموم ـ حرف واحد، هو (إنْ) ـ كما سبق.

ـ أما الأسماء المرادة هنا فهي: أي، مَنْ، ما، متى، أين.

(أي) ـ بفتح الهمزة وتشديد الياء ـ، وتزاد عليها (ما) توكيداً (أيّما).

ولها ثلاثة أساليب في استعمالها أداة شرط، هي:

١ ـ أن تضاف إلى النكرة، فتكون بمعنى (كل)، فتفيد العموم لذلك.

نحو: (أيما إهابٍ دبغ فقد طهر)، أي (كل جلد دبغ فقد طهر).

٢ ـ أن تضاف إلى المعرفة، فتكون بمعنى (بعض)، وهذه لا عموم فيها، نحو: ﴿أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلاَ عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾، أي (إن قضيت أحد الأجلين (وهو بعضهما) فلا عدوانَ علي).

٣ ـ أن تقطع عن الإضافة لفظاً وتقدّر معنًى، فإن قدّرت بـ(كل) فهي للعموم، وإن قدّرت بمعنى (بعض) فلا عموم فيها.

نحو: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾، وتقدر ـ هنا ـ بـ(كل) بدلالة سياقها، وذلك لأنها جاءت بعد قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾: أي: كل اسم تدعون به من الاسمين المذكورين ـ وهما الله، الرحمن ـ فهو من أسمائه الحسنى.

وتقول: (أيّ صائم أكل في نهار شهر رمضان عامداً فعليه الكفارة: عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، فأياً كفّر به فقد امتثل)، أي: أية واحدة من هذه الخصال الثلاث (وهو بعضها) كفّر به فقد امتثل.

(مَنْ) ـ بفتح الميم وسكون النون ـ.

مثل:

﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

«من أحيا أرضاً فهي له».

«من ألقى سلاحه فهو آمن».

(ما):

مثل:

﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾.

﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ﴾.

(متى):

كقول الشاعر:

ولست بحلال التلاع مخافة ... ولكن متى يسترفد القوم أرفد

(أين):

وقد تزاد عليها (ما) توكيداً فتصبح (أينما):

مثل:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾.

﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾.

﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا﴾.

والضابط في معرفة دلالة هذه الأساليب على العموم هو:

١ـ صحة تقدير (كل) أو (أي).

٢ـ وصحة الاستثناء من مدخول الأداة.

نحو:

كل من شهد الشهر فليصمه إلاّ المريض.

وكل ما تنفقون من خير يوفّ إليكم إلاّ إذا كان رياء.

وفي أي وقت يسترفد القوم أرفد.

وفي أي مكان تكونون يدرككم الموت.

٦- أسماء الإستفهام:

يقال: (استفهمه): سأله أن يفهمه، ويقال: (استفهم من فلان عن الأمر): طلب منه أن يكشف عنه، فهو - باختصار - طلب الفهم والعلم بالشيء.

والفهم: هو حسن تصور المعنى، وجودة استعداد الذهن للاستنباط.

ويتمثل عموم هذه الأسماء في أنها سيتفهم بها عن شيء غير معين يطلب تعيينه من بين أفراد تشاركه في عموم يشملها جميعاً.

أي أن عمومها من نوع العموم البدلي، ففي قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ: مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي﴾ المقصود الاستفسار عن أيّ إله يعبده بنوه من بعده، وفي قوله: (فأين تذهبون) أيْ إلى أيّ مكان يذهبون.

وللاستفهام في لغتنا العربية أدوات خاصة يستفهم بها، وتنقسم إلى حروف وأسماء.

والحروف هي: الهمزة وهل.

والأسماء هي: مَنْ، ما، متى، أَينَ، أَيَّان، أنّى، كيف، كم. أَيّ.

والمقصود منها - هنا - الأسماء.

والكلام فيها وحولها هو الكلام في أسماء الشرط.

ومن أمثلتها:

﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُل لِلَّهِ﴾.

﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي﴾.

﴿وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ﴾.

﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾.

﴿يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ﴾.

﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾.

﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنكِرُونَ﴾.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾.

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾.

والضابط ـ هنا ـ لمعرفة العموم المدلول عليه بالأداة هو صحة حلول (أيّ) محل الأداة.

٧ـ الأسماء الموصولة:

عرّف الاسم الموصول بأنه «اسم غامض مبهم يحتاج دائماً في تعيين مدلوله وإيضاح المراد منه إلى أحد شيئين بعده: إمّا جملة، وإمّا شبهها، وكلاهما يسمى صلة الموصول»(٩٨).

والمقصود ـ هنا ـ من هذه الأسماء هو: مَنْ، ما (إذا دلتا على جمع)، الذين، اللائي، اللاتي.

ومن أمثلتها:

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾.

﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾.

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾.

﴿وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ﴾.

والضابط لمعرفة العموم في هذه الأسماء هو إضافة كلمة (كل) أو (جميع) إلى الاسم.

تقول في الآية الأولى: «لله يسجد كل من في السموات وجميع من في الأرض».

وفي الآية الأخيرة: «وكل اللائي يئسن...».

(٩٨) موسوعة النحو والصرف والإعراب ٦٢.

اقسامهما:

من المفيد ـ هنا ـ أن نبدأ بذكر التقسيمات اللغوية العربية للعام والخاص، لأنها تنطلق من واقع الاستعمالات الاجتماعية لهما، وبما يلقي الضوء على نشأة الاستعمالات الاجتماعية المشار إليها وتطوراتها من حيث الأسلوب والدلالة.

تقسيم ابن فارس:

قسم ابن فارس في (الصاحبي) العام والخاص من واقع الاستعمال الاجتماعي من حيث الأسلوب والدلالة إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ـ أسلوب يدل على الخاص والعام معاً:

قال: «وقد يكون الكلامان متصلين، ويكون أحدهما خاصاً والآخر عاماً.

وذلك قولك لمن أعطى زيداً درهماً: (أعطِ عمراً فإن لم تفعل فما أعطيت)، تريد إن لم تعطِ عمراً فأنت لم تعطِ زيداً أيضاً، وذلك غير محسوب لك.

ومثله في كتاب الله ـ جل ثناؤه ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ فهذا خاص يريد هذا الأمر المحدَّد بلِّغه، فإن لم تفعل ولم تبلِّغ ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ يريد جميع ما أرسلتَ به».

٢ـ أسلوب ظاهر في العام يراد به الخاص:

قال: «وأمّا العام الذي يراد به الخاص فكقوله ـ جل ثناؤه ـ حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ولم يُرد كل المؤمنين لأن الأنبياء قبله قد كانوا مؤمنين.

ومثله كثير، ومنه:

- ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا﴾، وإنما قاله فريق منهم.

- ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾، إنما قاله نُعيم بن مسعود، إن الناس: أبو سفيان وعيينة بن حصن.

- ومنه قوله ـ جل ثناؤه ـ: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ﴾ أراد الآيات التي إذا كُذِّب بها نزل العذاب على المكذِّب.

- وكذلك قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الأَرْضِ﴾ أراد به: من المؤمنين لقوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾...».

٣ـ أسلوب ظاهر بالخاص يراد به العام:

قال: «وأما الخاص الذي يراد به العام فكقوله ـ جل ثناؤه ـ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾، الخطاب له ﷺ والمراد الناس جميعاً».

تقسيم السيوطي:

وقسمها السيوطي في (المزهر) إلى الأقسام التالية:

١ـ العام الباقي على عمومه:

وعرّفه بقوله: «ما وضع عاماً واستعمل عاماً»، وأحال في التمثيل له إلى الباب الذي عقده الثعالبي في (فقه اللغة) تحت عنوان (باب الكليات)، وقد مرت الإشارة إليه وذكرنا بعض أمثلته.

٢ـ العام المخصوص:

وعرّفه بقوله: «وهو ما وضع في الأصل عاماً ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده».

ثم قال: «مثاله عزيز، وقد ذكر ابن دريد: أن الحج أصله قصدك الشيء وتجريدك له، ثم خص بقصد البيت».

وعلّق عليه بقوله: «فإن كان هذا التخصيص من اللغة صلح أن يكون مثالاً فيه، وان كان من الشرع لم يصلح، لأن الكلام فيما خصته اللغة لا الشرع».

ثم عقّبه بقوله: «ثم رأيت مثالاً له في غاية الحسن، وهو لفظ (السبت) فإنه في اللغة الدهر، ثم خص في الاستعمال ـ لغة ـ بأحد أيام الأسبوع، وهو فرد من أفراد الدهر».

٣ـ ما وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً:

قال: «عقد له ابن فارس في فقه اللغة باب (القول في أصول الأسماء، قِيسَ عليها وألحق بها غيرها)، ثم قال: كان الأصمعي يقول: أصل (الوِرْد) إتيان الماء، ثم صار إتيان كل شيء ورداً».

٤ـ ما وضع عاماً واستعمل خاصاً ثم أفرد لبعض أفراده اسم يخصه:

قال: «عقد له الثعالبي في (فقه اللغة) فصلاً، فقال: فصل في العموم والخصوص».

ومن أمثلته:

- التشهي عام، والوحم للحبلى خاص.
- الغَسْل للأشياء عام، والقصارة للثوب خاص.
- الحديث عام، والسمر بالليل خاص.

٥ـ ما وضع خاصاً لمعنى خاص:

قال: «عقد له ابن فارس في (فقه اللغة) باباً فقال: باب الخصائص».

وأوضحه (أي ابن فارس) بقوله «للعرب كلام بألفاظ، تختص به معانٍ لا يجوز نقلها إلى غيرها، تكون في الخير والشر، والحَسَن وغيره.

وفي الليل والنهار، وغير ذلك.

من ذلك قولهم: (مكانك)، قال أهل العلم: هي كلمة وضعت على الوعيد، قال الله ـ جل ثناؤه ـ: ﴿مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَآؤُكُمْ﴾ كأنه قيل لهم: انتظروا مكانكم حتى يفصل بينكم.

ومن ذلك: (ظل فلان يفعل كذا) إذا فعله نهاراً، و(بات يفعل كذا) إذا فعله ليلاً».

هذا كله في اللغة العربية من خلال تقسيمات فقهائها.

أما في أصول الفقه فالتقسيمات للعام والخاص تنطلق من واقع رؤية الأصوليين للأسلوب المستعمل ودلالته على معناها.

ولكنها في البدايات الأولى للتدوين الأصولي نراها تلتقي من حيث العنوان والمحتوى وطريقة العرض أو أسلوب الطرح بما تقدم مما ذكره علماء فقه اللغة العرب.

ونلمس هذا واضحاً في (الرسالة) للإمام الشافعي، فقد جاء فيها:

١ـ (بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام و(لا) يدخله الخصوص:

قال الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾.

وقال ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾.

وقال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾.

فهذا عام لا خاص فيه.

قال الشافعي: فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها.

٢ـ بيان ما أنزل من الكتاب عامَ الظاهر وهو يجمع العام والخاص: قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

فأمّا العموم منها ففي قول الله ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.

فكل نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله ﷺ، وقبله، وبعده، مخلوقة من ذكر وأنثى، وكلها شعوب وقبائل.

والخاص منها في قول الله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم دون المخلوقين من الدواب سواهم، ودون المغلوبين على عقولهم منهم، والأطفال الذين لم يبلغوا، وعُقِلَ التقوى منهم.

٣ـ بيان ما نزل من الكتاب عامّ الظاهر يراد به كله الخاص:

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾.

قال (الشافعي): «فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم، وبيّنٌ عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض لأنه لا يخاطب بهذا إلاّ من يدعو من دون الله إلهاً ـ تعالى عما يقولون علواً كبيراً ـ لأن فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير البالغين ممن لا يدعو معه إلهاً».

أقسام العام:

وبعد هذا العرض العلمي للتقسيم اللغوي، والعرض التاريخي للتقسيم الأصولي، ننتقل إلى تقسيم العام عند الأصوليين، بادئين بما يشبه العرض التاريخي، فالملاحظ أن تقسيم العام في مختصر الشيخ المفيد يأخذ طريقه إلى الاستقرار وفق الرؤية الأصولية ولكن من حيث العدد.

أما من حيث استقرار المصطلح وتعيين عناوينه فهو في الخطوة الأولى لذلك.

فقد جاء فيه: «واعلم أن العموم على ثلاثة أضرب:

- فضرب: هو أصل الجمع المفيد لاثنين فما زاد.

وذلك لا يكون إلاّ فيما اختصت عبارة الاثنين به في العدد، فهو عموم من حيث الجمع.

- والضرب الثاني: ما عبر عنه بلفظ الجمع المنكر، كقولك (دراهم) و(دنانير).

فذلك لا يصح في أقل من ثلاثة.

- والضرب الثالث: ما حصل فيه علامة الاستيعاب من التعريف بـ(الألف واللام) وبـ(من) الموضوعة للشرط والجزاء.

فمتى قال (السيد) لعبده: (عظِّم العلماء) فقد وجب عليه تعظيم جميعهم.

وإذا قال: (مَنْ دخل داري أكرمْتُهُ) وجب عليه إكرام جميع الداخلين داره».

فالقسم الأول هو ما اصطلح عليه ـ بعد المفيد ـ بالعموم المجموعي، والثاني بالعموم البدلي، والثالث بالعموم الاستغراقي، وهي الأقسام الثلاثة للعام أصولياً، إلاّ أنها في مختصر المفيد لم تكن بالوضوح المطلوب من حيث التعبير، ولعل للاختصار دوراً في ذلك.

إذن، فأقسام العام في أصول الفقه الإمامي هي الثلاثة المذكورة:

الاستغراقي والمجموعي والبدلي.

أمّا أساس القسمة فهو كيفية تعلق حكم العام بالأفراد وبتعبير أدق وأقرب إلى واقع الأقسام الثلاثة المذكورة: هو امتثال المكلف، أي: هو جانب التطبيق السلوكي.

١ـ فالعموم الاستغراقي:

هو الذي تستخدم فيه كلمة (كل) أو ما في معناها بحيث «يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص، نحو (أكرم كل عالم.. »[99]، ونحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾، وقوله: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنَ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾، وقوله: ﴿فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كل زوجين اثنين﴾.

٢ـ العموم المجموعي:

هو الذي أخذ فيه المجموع ـ بما هو مجموع ـ موضوعاً للحكم نحو: (اعتقد بإمامة الأئمة الاثني عشر)، فإن وجوب الاعتقاد بإمامة الأئمة لا يتحقق امتثاله إلاّ بالإيمان بالمجموع.

---

(٩٩) أصول المظفر ١ / ١٢٤.

ومثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإن الامتثال ـ هنا ـ لا يتحقق إلاّ بالإتيان بجميع أجزاء الصلاة، أو قل: الإتيان بالصلاة بصفتها مجموع أجزائها الواجبة.

٣ـ العموم البدلي:

وهو الذي تستخدم فيه كلمة (أي) أو (أية) أو ما في معناهما، ولكن بحيث «يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط ـ على البدل ـ موضوعاً للحكم، فإذا أُمتثل في واحد سقط التكليف، نحو: (اعتق أية رقبة شئت)...»[100].

والذي ينبغي أن يكون عليه التقسيم للعام بحسب ما له من شمولية أن يقسم أولاً إلى قسمين: شمولي وبدلي.

ويقسم الشمولي إلى: استغراقي ومجموعي.

ذلك أن كلاً من الاستغراقي والمجموعي يشتركان في شمول الحكم لجميع أفراد العام، بينما البدلي يقتصر فيه على فرد شائع في أفراد العام.

فـ «الفرق بين عموم الشمول وعموم البدل:

- أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد.
- وعموم البدل كلي من حيث إنه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل»[101].

وحول العموم البدلي أثير الإشكال بأن الشمولية التي هي العنصر الأساسي في تقويم حقيقة العام لا تتمثل فيه، لأن الحكم فيه لا يستغرق جميع الأفراد، وإنما هو لفرد واحد، لكن على نحو البدلية، فالأحرى اعتباره من نوع المطلق.

وأجيب بأن «العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً للحكم أو موضوعاً للحكم»[102].

---

(١٠٠) م. س ١٢٥.
(١٠١) إرشاد الفحول ٢٠٠.
(١٠٢) أصول المظفر ١ / ١٢٥.

وبأن « العموم واقع في جهة التطبيق، أي تطبيق المكلف المأمورَ به على أفراده التي يدل عليها اللفظ مثل: (أكرم أيَّ رجل رأيت)، وليس واقعاً في جهة نفس المأمور به الواحد ولا في حكمه.

فجهة العموم هي ما ذكرنا المعبّر عنها بالبدلية المستفادة من (أي) وتنكير (رجل) في قولنا (أي رجل) فإنهما يدلان على صلاحية كل فرد لأن يكون موضوع الحكم بدلاً من الآخر، وهذا هو المقصود من البدلية.

وعليه فلا مانع من عدّه في أقسام العموم ولا موجب لدرجه في المطلق »(١٠٣).

ونحن إذا رجعنا إلى الفارق بين العموم والإطلاق وهو أن الشمول في الأول يستفاد من اللفظ، وفي الثاني من قرينة الحكمة، يكفينا في عدّ هذا القسم من أنواع العموم لأن الشمول فيه استفيد من أداة العموم (أي) ومدخولها.

وهناك تقسيم آخر في كتاب (أصول الفقه) للشيخ خلاف، أفاده من استقراء النصوص ـ كما نص على ذلك.

والاختلاف بين تقسيمه والتقسيم المتقدم هو في أساس القسمة، وتسمية الأقسام.

وقد مَرَّ بيان أساس القسمة وأسماء الأقسام في التقسيم الإمامي.

أما في تقسيمه:

فالأساس هو ملاحظة أسلوب العام واقترانه أو عدمه بما يحدد دلالته.

وأقسامه هي:

١ ـ عام يراد به قطعاً العموم:

ويعرّفه بقوله: « وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه ».

ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ وعلّق على الآيتين بقوله: « ففي كل واحدة من

(١٠٣) قواعد استنباط الأحكام ١ / ٢٦٨.

هاتين الآيتين:

تقرير سنة إلهية عامة، لا تتخصص ولا تتبدل.

فالعام فيهما قطعي الدلالة على العموم، ولا يحتمل أن يراد به الخصوص».

أي أنه نص في العموم.

٢ ـ عام يراد به قطعاً الخصوص:

وعرّفه بقوله: «وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي بقاءه على عمومه، وتبين أن المراد منه بعض أفراده».

ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ﴾.

وعلّق على الآية الأولى بقوله: «فالناس في هذا النص عام، مراد به خصوص المكلفين، لأن العقل يقضي بخروج الصبيان والمجانين».

وعلى الآية الثانية بقوله: «فأهل المدينة والأعراب في هذا النص لفظان عامان مراد بكل منهما خصوص القادرين لأن العقل يقضي بخروج العجزة.

فهذا عام مراد به الخصوص، ولا يحتمل أن يراد به العموم».

أي أنه نص في الخصوص.

٣ ـ عام مخصوص:

وأوضحه بقوله: «وهو العام المطلق الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، ولا قرينة تنفي دلالته على العموم، مثل أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة عن قرائن لفظية أو عقلية أو عرفية تعين العموم أو الخصوص.

وهذا ظاهر في العموم حتى يقوم الدليل على تخصيصه، مثل ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾...»[١٠٤].

---

(١٠٤) ص١٨٥، ١٨٦ .

ويلاحظ على هذا التقسيم:

إن البحث في العموم والخصوص ـ بما هما ألفاظ لها دلالات ـ يهدف منه إلى تشخيص ظهورهما في العموم أو الخصوص، لكي يستخدم هذا الظهور صغرى في قياس استنباط الحكم. ويتمثل البحث عن هذا في اللفظ غير المقترن، ذلك أن اللفظ المقترن، تكون القرينة التي اقترن بها هي الدالة على المعنى.

فالقسم الأول المقترن بما يفيد دلالة اللفظ على العموم نصاً لا يدخل ميدان البحث.

وكذلك القسم الثاني المقترن بما يفيد دلالة اللفظ على الخصوص نصاً لا يحتويه حريم النزاع.

فالفائدة في هذا التقسيم هي تعيين القسم الثالث موضوعاً للبحث من حيث ظهوره في العموم، وتنسيق المسائل الأخرى عليه كجواز العمل به قبل الفحص عن مخصصه، وما إلى ذلك.

أقسام الخاص:

يتفق الأصوليون على أن الخاص ينقسم باعتبار ذكره في سياق الكلام المشتمل على العام، وذكره مستقلاً عنه بأسلوب وكلام خاص به إلى قسمين: متصل ومنفصل.

١ـ الخاص المتصل:

ويراد به ـ كما ألمحت ـ اللفظ المخصِّص لدلالة العام الذي يتصل به في سياق كلامي واحد، أو يكون ملابساً له حال النطق به.

وبتعبير آخر:

المخصص المتصل: هو القرينة التي يعتمد عليها المتكلم في تضييق دائرة دلالة العموم إلى ما عدا الخاص.

وهذه القرينة:

ـ قد تكون لفظية متصلة بالعام في سياق كلامي واحد.
ـ وقد تكون حالية ملابسة ومصاحبة لكلام المتكلم عند تكلمه بالعام.

ومثال القرينة اللفظية:

- ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾.

- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

- ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

ففي الآية الأولى:

(الإنسان) هو العام.

و(إلاّ) أداة التخصيص.

و(الذين آمنوا.. الخ) هو الخاص.

ومجيء هذا المخصص متصلاً بالعام ضيق في دائرة شمولية دلالة العام لجميع أفراده، وذلك بقصره على ما عدا الخاص.

فالعام من البداية لا ظهور له إلاّ فيما عدا الخاص، وذلك بسبب اتصال الخاص به.

ويرجع هذا إلى أن الكلام لا ينعقد له ظهور في المعنى المقصود للمتكلم في رأي العرف إلاّ بعد تماميته وفراغ المتكلم منه.

فوجود الخاص متصلاً بالعام هو الذي منع من شمول العام لجميع أفراده، وقَصَرَه على ما عدا الخاص.

وهكذا الشأن في الآيتين الثانية والثالثة:

فالعام: هو حكم التحريم الشامل لجميع المكلفين.

والخاص المتصل: هو المضطر (فمن اضطر).

وحكم التحريم من البدء لم يشمل الخاص الذي هو المضطر، واقتصر به على مَن عداه مِن المكلفين.

وتمثيلاً للقرينة الحالية:

يقول السيد مكي العاملي في (قواعد الاستنباط ٤٧٥): «وقد يكون (الخاص) قرينة حالية حافة بالكلام، يصح أن يعوّل عليها المتكلم في تخصيص كلامه العام مثل أن يُعْرَفَ من حاله أنه يكره إكرام أعدائه من جيرانه فيما إذا قال: (أكرم كل جيراني)، فإن حاله المذكورة قرينة تخصص العام بغير أعدائه».

وقد تناول الدكتور حمودة في (دراسة المعنى عند الأصوليين ٣٧-٣٩) القرائن غير اللفظية تعريفاً وتعداداً وتوضيحاً، معتمداً في استقاء مادتها من كتابي (المستصفى) للغزالي و(الإحكام) للآمدي، قال: «تشبه هذه القرائن ما يسمى في نظرية السياق بالشق الاجتماعي، أو السياق الثقافي والاجتماعي الملابس للنص اللغوي».

وعدّدها بالتالي:

١ـ الحس:

ومثّل له بقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ في قصة الريح التي أرسلت لعاد قوم هود، فإنها خصصت حساً بإخراج السماء والأرض وأشياء أخرى كثيرة لم تأت عليها الريح.

٢ـ العقل:

ومثّل له بقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، إذ خرج عنه عقلاً ذاته تعالى وصفاته.

٣ـ العرف أو العادة:

وقسّمه إلى قسمين: العرف القولي والعرف العملي.

وعرّف القولي بأنه «نوع من التغيير الدلالي بسبب الاستعمال الشائع، يسير بالدلالة من الاتساع إلى التضييق غالباً كإطلاق لفظ (الدابة) على دواب الحمل خاصة، وهي في الأصل لكل ما يدبّ على الأرض».

ثم قال: «والأصوليون متفقون على أنه (يعني العرف القولي) يخصص العام، لأن الشارع إنما يخاطب الناس بما تعارفوه في اللغة».

وعرّف العملي بـ«ما جرى عليه عمل الناس، وتعارفوه في سلوكهم وتصرفاتهم».

ثم قال: «وقد تنبه الأصوليون إلى أن هذه العناصر الاجتماعية الخارجة عن النصوص اللغوية الملابسة لها تؤثر في تحديد المعنى، يقول الغزالي: فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد».

ثم ذكر خلاف الأصوليين في تخصيص العرف العملي للعمومات الشرعية حيث ذهب الجمهور إلى أنها لا تخصصها، وذهب أبو حنيفة إلى أنها تخصص، قال: «وهكذا تؤثر العادة في تخصيص العام من الألفاظ التي يتخاطب بها الناس.

لكن، هل تؤثر هذه العادة العملية أو العرف العملي في تخصيص عموم ألفاظ الشارع؟.

يذهب جمهور الأصوليين إلى أنها لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع، فلا يعمل بها في تخصيص عموم ألفاظه، خلافاً لأبي حنيفة».

٤ـ الإجماع:

قال: «يبدو أنه لا خلاف بين الأصوليين في جواز تخصيص القرآن والسنة بالإجماع.

ومثاله: إن إجماع الأمة خصص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد والأمة».

هذا ما أفاده الدكتور حمودة باختصار وتصرف، ولكن يلاحظ عليه إدراجه العقل والإجماع ضمن قائمة القرائن، وهما ـ في واقعهما ـ دليلان من أدلة التخصيص ومصدران من مصادره كما سيأتي.

فالقرائن الحالية ـ على أساس منه، هي: الحس والعرف.

٢ـ الخاص المنفصل:

ويراد به المخصّص لدلالة العام المستقل عنه في كلام آخر، أي أنه لا يذكر في سياق الكلام المشتمل على العام، وإنما يذكر في كلام آخر منفصل ومستقل عنه.

أو قل: هو قرينة ـ أيضاً ـ على إرادة ما عدا الخاص من أفراد العام، لكنها قرينة منفصلة عن العام غير مصاحبة له.

ومن هذا نتبين الفرق بين الخاص المتصل والخاص المنفصل، وهو أن العام مع الخاص المتصل من البدء لا ينعقد له ظهور إلاّ في من عدا الخاص.

وبعكسه العام مع الخاص المنفصل فإنه ينعقد له ظهور في العموم بشموله لجميع أفراده، ولكن بمجيء الخاص بعد ذلك يقوم ـ كما يقول الأصوليون ـ تعارض بين دلالة العام على العموم ودلالة الخاص على الخصوص التي تمنع من حمل العام على العموم.

ولأن دلالة الخاص أقوى من دلالة العام، وذلك لأن الخاص قد يكون نصاً في معناه، ومن المفروغ منه أن النص عند تعارضه مع الظاهر يقدم على الظاهر، وقد يكون الخاص ظاهراً في معناه، ولكنه بالمقارنة مع ظهور العام في معناه يعتبر ظهور الخاص عرفاً أقوى وأظهر من ظهور العام، لأن الخاص قرينة، ودلالة القرينة، في نظر العرف أقوى من دلالة ذي القرينة، ومن المفروغ منه أيضاً أنه عند تعارض الأظهر والظاهر يقدم الأظهر لأنه أقوى دلالة.

ومثاله:

قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا﴾، وهو عام قرآني خصصته السنة الشريفة في مثل ما روي «في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه؟ قال: إن أبان فهو جائز، وإن أوصى فهو من الثلث».

وهذا التقسيم للخاص هو التقسيم الموجود والمعروف أيضاً في أصول الفقه السني، مع اختلاف في التسمية عند الأحناف حيث يطلقون على المخصص المتصل اسم (القصر) وعلى المخصص المنفصل اسم (النسخ)[١٠٥].

---

(١٠٥) انظر: الدلالة اللغوية عند العرب - ص٣٥ .

التخصيص:

كلمة (التخصيص) من المصطلحات المشتركة بين أكثر من حقل معرفي فهي:

- «عند النحاة (تعني) تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات.

وذلك يكون - غالباً - بواسطة الوصف أو الإضافة نحو (رأيت رجلاً عالماً) و (لبست خاتمَ ذهبٍ).

- وفي عرف أهل المعاني: هو القصر، وهو: تخصيص شيء بأمر.

وذلك يكون بواسطة أداة حصر نحو (لا إلهَ إلاّ الله)، أو تقديم ما حقه التأخير نحو (إياك نعبد)...» - محيط المحيط، مادة: خصص -.

- وفي أصول الفقه: التخصيص هو: التضييق في شمولية دلالة العام.

أو قل: هو قصر العام على بعض أفراده.

وظاهرة التضييق في الدلالة من حيث الاستعمال الاجتماعي أوسع بكثير من ظاهرة توسيع المعنى، فعن العالم اللغوي برييل: «إن التغيير الطبيعي للدلالة يكون من الاتساع إلى التضييق.

أما الطريق المضاد - وهو توسيع المعنى - فإنه يوجد بدرجة قليلة، وحيثما وجد فهو مرتبط بأحداث تاريخية»[(١٠٦)].

وهذا يعني أن ظاهرة التطور الدلالي في تضييق دائرة الدلالة ظاهرة لغوية اجتماعية عامة منتشرة.

وفي مجال المقارنة بين الفكر اللغوي والفكر الأصولي في حدود تعريف هذه الظاهرة يقول الدكتور عبد الكريم مجاهد في كتابه (الدلالة اللغوية عند العرب) تحت عنوان (تخصيص العام) ٣٤-٣٥-:

«تخصيص العام وهو المسمى عند اللغويين تضييق المعنى، ويقصدون به

---

(١٠٦) دراسة المعنى عند الأصوليين ص٣٣ نقلاً عن:

.A. S. Diamond The History and Origin of Language. P. 175

(خروج الكلمة عن معنى عام إلى معنى خاص، بحيث يصبح مدلول الكلمة مقصوراً على أشياء تقل في عددها عما كانت تدل عليه الكلمة في الأصل إلى حد ملحوظ)[١٠٧].

ويعتبرون هذا الأمر تطوراً لدلالة اللفظ كتوسيع المعنى وانتقاله.

وتوسيع المعنى أندر من تضييقه فـ« من الملاحظ أن التطور من الاتساع إلى التضييق هو التطور الطبيعي لتاريخ اللغة.

وهذا ما ذهب إليه الأصوليون من قبلُ في تحديد الدلالة، ويظهر في قولهم المشهور (ما من عام إلاّ ويتخيل فيه التخصيص).

أما الطريق المضاد ـ وهو توسيع المعنى ـ فإنه يوجد بدرجة قليلة، وحيثما وجد فهو مرتبط بأحداث تاريخية »[١٠٨].

والتقابل بين العموم والخصوص تقابل الملكة وعدمها، ذلك أن التخصيص لا يدخل إلاّ الشيء الذي له صفة الشمولية.

وإلى هذا يلمح الآمدي في (الإحكام ٢/ ٤٠٩-٤١٠) بقوله: «وإذ عُرف معنى تخصيص العموم فاعلم أن كل خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول، كقوله ﷺ لأبي بردة: «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك».

فلا يُتصور تخصيصه، لأن التخصيص على ما عُرف: صرف اللفظ عن جهة العموم إلى جهة الخصوص، وما لا عموم له لا يُتصور فيه هذا الصرف.

وأما ما يُتصور فيه الشمول والعموم فيتصور فيه التخصيص، وسواء كان خطاباً أو لم يكن خطاباً كالعلة الشاملة، لإمكان صرفه عن جهة عمومه إلى جهة خصوصه».

---

(١٠٧) نقلاً عن الدكتور مراد كامل: دلالة الألفاظ العربية وتطورها، معهد - الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٦٣م ص٢٥.

(١٠٨) نقلاً عن الدكتور السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين رسالة ماجستير كلية الآداب - جامعة الاسكندرية ص١١٠٠ وفي طبعتها الأولى ص٩٦، نقلاً عن:

.A. S. Diamond: The History and Origin of Language. p. 175

أساليب التخصيص:

يراد بها الأساليب اللغوية لتركيب جملة العام المخصص بالخاص المتصل.

وأعلى عدد لهذه الأساليب وصل إليه بعضهم هو خمسة أساليب، وهي:

١ ـ الاستثناء.

٢ ـ الشرط.

٣ ـ الصفة.

٤ ـ الغاية.

٥ ـ البدل.

وقد ذكر السيد المرتضى في (الذريعة) أسلوبين من هذه الخمسة وهما: الاستثناء والتقييد بالصفة، وناقش في ثالث وهو الشرط.

قال: «فصل في ذكر جمل الأدلة التي يعلم بها خصوص العموم: اعلم أن الأدلة الدالة على التخصيص على ضربين: متصل بالكلام ومنفصل عنه.

والمتصل قد يكون استثناء أو تقييداً بصفة.

وقد ألحق قوم بذلك الشرط، وهذا غلط، لأن الشرطَ لا يؤثر في زيادة ولا نقصان».

وذكر الآمدي في (الإحكام ٢/ ٤١٦) أربعة منها، قال: «في الأدلة المتصلة، وهي أربعة أنواع: الاستثناء والشرط والصفة والغاية».

وبيانات ودلالات هذه الأساليب الخمسة هي:

(الاستثناء):

نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَن تَابَ﴾.

وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

وقوله: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾.

ويعرّف الآمدي في (الإحكام ٢/ ٤١٨) الاستثناء الأصولي بأنه «عبارة عن لفظ متصل بجملة، لا يستقل بنفسه، دال بحرف (إلاّ) أو (إحدى) أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط ولا صفة ولا غاية».

ووقع الخلاف بين الأصوليين في الاستثناء بمعناه الأصولي: هل يختص بالاستثناء المتصل، وهو الذي يكون فيه المستثنى من جنس المستثنى منه، والذي عبّر عنه الآمدي في (الإحكام ٢/ ٤١٩) بالاستثناء من الجنس.

أو أنه يعم حتى الاستثناء المنقطع، وهو الذي يكون فيه المستثنى من غير جنس المستثنى منه، والمعبّر عنه في (إحكام الآمدي) بالاستثناء من غير الجنس.

أو قل: إنهم اختلفوا في صحة الاستثناء من غير الجنس، يقول الآمدي في (الأحكام ٢/ ٤٢٤-٤٢٥): «اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس:

فجوزه أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والقاضي أبو بكر، وجماعة من المتكلمين والنحاة.

ومنع منه الأكثرون».

وفي (التصور اللغوي عند الأصوليين ص ٨٥): «ذهب بعض الأصوليين إلى صحة الاستثناء المنقطع، ولكن بالنظر إلى ما يقع من الاشتراك في المعنى بينهما، كما قال الشافعي: إنه لو قال القائل: (لفلان علي مائة درهم إلاّ ثوباً) فإنه يصح، ويكون معناه (إلا قيمة الثوب) لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما، وكما قال أبو حنيفة في استثناء المكيل من الموزون وبالعكس».

وقد أطال الآمدي في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) في تبيان وجوه القول في المسألة وحجج القوم نفاة ومثبتين، وفي مناقشتها إبراماً ونقضاً.

ورأيي أن المسألة لا تتحمل أكثر من أن يقال فيها: إن هذا اللون من التعبير يرجع في صحته وصحة الأخذ به والاعتماد عليه إلى المتعارف عليه في المجتمعات، ففي بعض المجتمعات لا يوجد شيء من هذا التعبير، وفي مجتمعات أخرى يوجد شيء منه مع الاختلاف في لون الصياغة من مجتمع لآخر.

ومجال الافتقار لهذا هو المعاملات والمرافعات.

أما في النصوص الصادرة في عصر التشريع فحسابها حساب ما كان متعارفاً عليه اجتماعياً آنذاك لأن المشرع المقدس لم يبتدع له طريقة خاصة في عبائره الشرعية.

والطريق إلى هذا هو دراسة اللغة الاجتماعية لذلك العصر في تركيباتها ودلالاتها.

ـ الاستثناء بعد جمل متعددة:

ومن المسائل التي أثيرت هنا مسألة (تعقيب الاستثناء لجمل متعددة) وذلك لأنه «قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾.

فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء.

ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين»[(١٠٩)].

وقد ذكر الآمدي ثلاثة آراء في المسألة، قال: «الجمل المتعاقبة بالواو إذا تعقبها الاستثناء رجع:

- إلى جميعها عند أصحاب الشافعي رضي الله عنه.
- وإلى الجملة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة.
- وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة: إن كان الشروع في الجملة الثانية إضراباً عن الأولى، ولا يضمر فيها شيء مما في الأولى، فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة، لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى، مع استقلالها بنفسها إلى غيرها، إلاّ وقد تم مقصوده منها»[(١١٠)].

---

(١٠٩) أصول المظفر ١ / ١٤١ - ١٤٢.

(١١٠) الأحكام ٢/ ٤٣٨، وانظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ١/ ٢٤٥ - ٢٤٨.

وعدّها شيخنا المظفر أربعة آراء، قال: «واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ـ ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة.
٢ـ ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل.
٣ـ عدم ظهوره في واحد منها، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال.
٤ـ التفصيل:

ـ بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: (أحسن إلى الناس واحترمهم واقضِ حوائجهم إلاّ الفاسقين).

ـ وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع.

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في الرجوع إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلاّ في صدر الكلام فقط، فلابد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع.

وإن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله» أصول الفقه ١/ ١٤٢.

ثم رجح الرأي الرابع، قال: «وهذا القول الرابع: هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء.

فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع.

ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع، فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلاّ في صدر الكلام».

وذهب الشريف المرتضى إلى أن رجوع الاستثناء إلى كل واحدة من الجمل

التي تعقبها هو من نوع المشترك اللفظي الذي يحتاج في تعيين المراد منه إلى القرينة المعينة، قال في (الذريعة): «والذي أذهب إليه أن الاستثناء إذا تعقب جملاً ويصح رجوعه إلى كل واحدة منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعي، وتجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة، وأن لا يقطع على ذلك إلاّ بدليل منفصل أو عادة أو أمارة.

وفي الجملة: لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع إلى اللفظ.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن القائل إذا قال لغيره (اضرب غلماني والقَ أصدقائي إلاّ واحداً) يجوز أن يستفهمه المخاطب: هل أردت استثناء الواحد من جملتين أو من جملة واحدة؟.

والاستفهام لا يحسن إلاّ مع احتمال اللفظ واشتراكه».

وإلى هذا أشار الآمدي في (الأحكام ٢/ ٤٤٠) بقوله: «وذهب المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك».

ثم ذكر أعني (الآمدي) رأياً آخر قال: «وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الأصحاب إلى الوقف».

والذي يظهر من الغزالي في (المستصفى ٢/ ١٧٧-١٨٠) الميل إلى الوقف، قال: «حجة الواقفية (يعني القائلين بالوقف) أنه إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد تحكم، ورأينا العرب تستعمل كل واحد منهما، ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز فيجب التوقف لا محالة، إلاّ أن يثبت نقل متواتر من أهل اللغة أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، وهذا هو الأحق.

وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعممين أولى، لأن الواو ظاهرة في العطف، وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، لكن الواو محتمل أيضاً للابتداء كقوله تعالى: ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾، وقوله عز وجل: ﴿فَإِن يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾.

والذي يدل على أن التوقف أولى أنه ورد في القرآن الأقسام كلها من الشمول والاقتصار على الأخير والرجوع إلى بعض الجمل السابقة، كقوله تعالى:

﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فقوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ لا يرجع إلى الجلد، ويرجع إلى الفسق، وهل يرجع إلى الشهادة؟ فيه خلاف.

وقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا﴾، يرجع إلى الأخير، وهو الديَة، لأن التصدق لا يؤثر في الإعتاق.

وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ﴾ فقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ يرجع إلى الخصال الثلاثة.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾، فهذا يبعد حمله على الذي يليه لأنه يؤدي إلى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله ورحمته، فقيل: إنه محمول على قوله: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ... إِلاَّ قَلِيلاً﴾ لتقصير وإهمال وغلط، وقيل: إنه يرجع إلى قوله: ﴿أَذَاعُواْ بِهِ﴾، ولا يبعد أن يرجع إلى الأخير، ومعناه: لولا فضل الله عليكم ورحمته ببعثة محمد ﷺ لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً».

ويسلمنا ما ذكره الغزالي من الاختلاف في دلالات هذه النصوص التي ذكرها بسبب القرائن المصاحبة لها مقالاً أو حالاً إلى أن الوقف هو الأرجع، بمعنى محاولة التماس القرينة، وعلى هدي منها تقرر دلالة النص.

ولعله هذا هو الذي عناه السيد المرتضى، ولكنه عبّر عنه بالاشتراك تسامحاً.

(الشرط):

أشهر تعريف للشرط التعريف الفلسفي القائل بأنه الذي يلزم عند انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط.

ومنه شاعت على ألسنة القوم العبارة المعروفة: (المشروط عدم عند عدم شرطه).

يقول الغزالي في (المستصفى - ٢/ ١٨٠): «اعلم أن الشرط عبارة عما لا

يوجد المشروط مع عدمه، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده».

والفرق بين علاقة المعلول بالعلة وعلاقة المشروط بالشرط هو أن المعلول يلزم من وجوده وجود العلة، ومن عدمه عدمها.

بينما لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ولكن يلزم من عدمه، عدمه.

وللشرط -كما هو معلوم- أدوات تقوم بوظيفة التعليق بين الشرط والمشروط.

وتنقسم هذه الأدوات إلى أسماء وحرف:

والحرف هو (إنْ) مكسورة الهمزة ساكنة النون.

أما الأسماء فكثيرة، منها: مَنْ، ما، مهما، حيثما، أينما، إذما، الخ.

«وأم هذه الصيغ (إن) لأنها حرف وما عداها من أدوات الشرط أسماء، والأصل في إفادة المعاني للأسماء إنما هي الحروف، ولأنها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف أخواتها فإن كل واحدة منها تختص بمعنى لا تجري في غيره، فـ(مَنْ) لمن يعقل و (ما) لما لا يعقل و (إذا) لما لابد من وقوعه، كقولك: (إذا احمرّ البسر فإتنا) ونحو ذلك» إحكام الآمدي ٢/ ٤٥٣.

كان الاستثناء ـ فيما تقدم من أمثلته ـ يختص بالتخصيص بالإفراد، بينما الشرط يختص بتخصيص الأحوال.

يقول الشريف المرتضى في (الذريعة): (اعلم أن الشرط ـ وإن لم يكن مؤثراً في نقصان تعدد المشروط كالاستثناء ـ فإنه يخصص المشروط من وجه آخر، لأنه إذا قال: (اضرب القوم إن دخلوا الدار)، فالشرط لا يؤثر في تقليل عدد القوم، وإنما يخصص الضرب بهذا الحال لأنه لو أطلق لتناول الأمر بالضرب على كل حال فتخصص بالشرط».

ومن أمثلته:

ـ قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.

ـ وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾.

وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾.

ـ وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾.

«فالمتبادر دون الشرط أن الأزواج لهم نصف ما تركت زوجاتهم في جميع الأحوال، ولكن قوله تعالى: ﴿إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ شرط خصص العموم، أي يستحق الأزواج نصف الميراث في حالة واحدة وهي إن لم تترك الزوجة ولداً» ـ الدلالة اللغوية عند العرب ٣٦.

ـ وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ﴾.

«أي إذا أردتم أيها الآباء أن تعيّنوا لأولادكم مراضع غير الأمهات فلا مانع من ذلك إذا آتيتموهن أجرتهن بالمعروف عن طيب نفس.

فلفظ (الجناح) ـ وهو الإثم ـ عام لأنه نكرة في سياق النفي، ولكن هذا النفي مشروط بشرط وهو تسليمهن أجرتهن بالمعروف، فلا إثم عليكم في حالة واحدة، وهي تسليم الأجر، فجاء الشرط هنا مخصصاً للفظ العام» ـ التصور اللغوي عند الأصوليين ٨٧.

(الصفة):

ومن أمثلة تخصيص العام بالصفة:

ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾.

فـ(رقبة) لفظ عام خصص بالصفة وهي (مؤمنة).

ـ وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم

مّن نّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾.

«فالربائب والنساء لفظان عامان خصص كل منهما بالوصف التالي له».

- وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾.

«إن لفظ (فتيات) عام قد خصص بصفة وهي (المؤمنات)..».

فالصفة في التخصيص تجري مجرى الاستثناء والشرط في الإخراج من حكم العام.

(الغاية):

يقول السيد المرتضى: «والغاية تجري في المعنى (يعني التخصيص) مجرى الشرط، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾ معناه (إلاّ أن يطهرن)، فإن طهرن فاقربوهن.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾...».

ومن أمثلته أيضاً:

- قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾.

(البدل):

ويريدون به (بدل البعض من الكل)، ومثّلوا له بقوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، فقد خصص البدل المذكور في الآية الكريمة وهو قوله (منَ استطاع) عمومَ لفظ (الناس).

وجريانه في التخصيص جريان سوابقه.

وفي النهاية لابد من القول بأن ما ذكره الأصوليون من أساليب التخصيص في اللغة العربية (الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل) هي الأساليب المقعدة.

أما من حيث مطلق التعبير فأي كلام يشتمل على ما يفيد العموم وما يفيد

الإخراج من حكم ذلك العموم يعتد ـ أصولياً ـ كلاماً مخصصاً ويدخل في دائرة التخصيص.

وهذا مثل ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

فلفظ (كل) ـ في الآية الكريمة ـ عام، وجملة (يبقى) خاص لأنه إخراج من حكم ذلك العام وهو الفناء، فإنك تستطيع أن تقول: (كل من عليها فان إلا وجه ربك)، والمعنى المقصود ـ كما هو ـ لم يتغير، وهو أن حكم الفناء شامل لكل من عليها إلا الذات المقدسة فإنها لا تفنى.

مصادر التخصيص:

أشرت في أول موضوعنا هذا (العام والخاص) إلى أن ظاهرتي التعميم والتخصيص هما من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة، التي شملت لغات البشر على اختلاف مجتمعاتهم لارتباطها بطبيعة حياتهم الاجتماعية على تنوع شؤونها فكرية وغير فكرية.

ثم قمت بتعريف ألفاظ العموم في اللغة العربية التماساً لوجود الظاهرة في لغتنا، ولأننا نتعامل في فقهنا مع النصوص الشرعية من آيات وأحاديث ومأثورات ـ وهي بلساننا العربي المبين ـ منطلقين إلى ذلك من معطيات أصول الفقه.

ومن بعد ذلك قمت بتعريف أساليب التخصيص في اللغة العربية بغية معرفة نصوص التخصيص الشرعية من خلال تطبيقات هذه الأساليب.

والآن جاء دور محاولة تعرفنا مصدرَ المدد الفكري الذي تستقى منه مادة التخصيص الشرعية من خلال استقراء الأصوليين للشرعيات لمعرفة أن العام المخصص الذي نريد استنباط الحكم الشرعي منه هو من الشرعيات وأنه مأخوذ من دليل شرعي يحتج به، ويستنبط منه.

ومن هنا عنون الأصوليون هذه المسألة بعنوان (أدلة التخصيص) لأنها ترجع إلى أدلة الفقه: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهي ـ في الوقت نفسه ـ تسمى مصادر الفقه.

والمقصود من بحث هذه المسألة معرفة أن مادة التخصيص شرعية ليصح لنا التعامل معها في مجال الاستنباط.

وتبينا أن المراد بالمصادر ـ هنا ـ هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وذكر الشيخ المفيد منها ثلاثة: القرآن والسنة الثابتة (القطعية) والعقل، قال في مختصره ص٣٠: «وليس يخص العموم إلاّ دليل العقل والقرآن والسنة الثابتة.

فأما القياس والرأي (يعني إجتهاد الرأي)، فإنهما عندنا في الشريعة ساقطان لا يثمران علماً، ولا يخصان عاماً، ولا يعممان خاصاً، ولا يدلان على حقيقة.

ولا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد، لأنه لا يوجب علماً، ولا عملاً، وإنما يخصه من الأخبار ما انقطع العذر لصحته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة».

وفي (الذريعة): نوّع المرتضى أدلة التخصيص إلى:

١ ـ عقلية.
٢ ـ وسمعية.

وقسّم السمعية إلى:

أ ـ ما يفيد العلم.
ب ـ وما يفيد الظن.

قال: «فأما المخصص فقد يكون دليلاً عقلياً وقد يكون سمعياً. والسمعي ينقسم إلى ما يوجب العلم وإلى ما يوجب الظن كالقياس وأخبار الآحاد.

وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصصات».

ثم فصّلها بقوله: «اعلم أن تخصيص العموم بكل دليل أوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها وإجماع.

ولا شبهة فيه ولا خلاف من محقق في مثله لأن القاطع إذا دل على ضد حكم العام، ولم يجز تناقض الأدلة، فلابد من سلامة الدليلين، ولا يسلمان إلاّ بتخصيص ظاهر العموم».

ثم أعطى القاعدة العامة فقال: «وجملة القول في هذا الباب: إن كل شيء هو حجة في نفسه لابد من تخصيص العموم به».

(القرآن):

أ ـ تخصيص القرآن بالقرآن:

لا خلاف في وقوع تخصيص الكتاب بالكتاب، ومشروعية الاحتجاج به والاستناد إليه.

قال المحقق الحلي في (المعارج ص٩٥): «تخصيص الكتاب بالكتاب جائز، كقوله تعالى: ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ ثم قال (تعالى) في موضوع آخر: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾...».

وقال العلامة الحلي في (المبادئ ص١٤١): «تخصيص الكتاب بالكتاب، وهو جائز ـ خلافاً للظاهرية ـ كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ مع قوله: ﴿وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾...».

ومن أمثلته أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾، فإنه عام يشمل بحكمه وهو الجلد جميع الذين يقذفون المحصنات ولم يأتوا بأربعة شهداء، ولكنه خصص بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلاَّ أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ...﴾، وهو مثال للخاص المنفصل.

ومثال الخاص المتصل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾، فلفظ (الإنسان) عام شامل بحكمه وهو (الخسران) جميع أفراده، ولكنه خصص بقوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

ب ـ تخصيص القرآن بالسنة القطعية:

يريدون بالسنة القطعية ـ هنا ـ الحديث المتواتر، والحديث المقترن بما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.

وكذلك لا خلاف بينهم في جواز تخصُّص الكتاب بالسنة القطعية وصحة

الإحتجاج به.

قال السيد المرتضى في (الذريعة): «وأما تخصيص الكتاب بالسنة (يعني بها القطعية) فلا خلاف فيه (يعني بين أصحابنا الإمامية)، وقد وقع كثير منه، لأنه تعالى قال: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)، وخصص عموم هذا الظاهر قوله عليه السلام: (لا يرث القاتل) و(لا يتوارث أهل ملتين)...».

وفي (المعارج ص٩٥) يقول المحقق: «وكذلك تخصيص الكتاب بالسنة (أي إنه جائز):

- قولاً، كتخصيص آية المواريث ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُم..﴾ بقوله عليه السلام: (القاتل لا يرث).

- وفعلاً، كتخصيص آية الجلد ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ برجمه صلى الله عليه وآله ماعزاً»[111].

وفي (المبادئ) يقول العلامة: تخصيصه (يعني الكتاب) بالسنة المتواترة جائز ـ خلافاً لبعض الشافعية ـ لقوله عليه السلام: «(القاتل لا يرث) في تخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، وكتخصيص آية الجلد برجم المحصن».

ج ـ تخصيص القرآن بخبر الواحد:

وهي من المسائل الخلافية بين الأصوليين وبخاصة القدامى منهم. وفي تعداد أقوال الأصوليين من أهل السنة في هذه المسألة يقول الآمدي في (الأحكام ٢/ ٤٧٢): «يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة.

أما إذا كانت السنة متواترة فلم أعرف فيه خلافاً.

وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد:

ـ فمذهب الأئمة الأربعة جوازه.

(١١١) هو ماعز بن مالك الأسلمي الأنصاري الذي أقرّ بالزنى فأمر النبي صلى الله عليه وآله برجمه، الذي اعتبر سنة فعلية. أنظر قصته في كتاب (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) للشهيد الثاني: كتاب القضاء.

ـ ومن الناس من منع ذلك مطلقاً.
ـ ومنه من فصّل، وهؤلاء اختلفوا:
- فذهب عيسى بن أبان إلى أنه إن كان قد خص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلاّ فلا.
- وذهب الكرخي إلى أنه إن كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلاّ فلا.
- وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف».

والتعداد نفسه نجده في (القوانين) ولكن بعرض مختصر، ففيه: «لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، ولا بالإجماع، ولا بالخبر المتواتر، ووجهها ظاهر (وهو ثبوت وقطعية الصدور عن المعصوم).

واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال:

ـ ثالثها: التفصيل، فيجوز إن خص قبله بدليل قطعي.
ـ ورابعها: التفصيل أيضاً بتخصيصه بما خص قبلُ بمنفصل قطعياً كان أو ظنياً.
ـ وخامسها: التوقف».

ثم قال مؤلفه: «والأظهر الجواز كما هو مذهب أكثر المحققين».

والقولان الأولان اللذان لم يذكرهما لأنهما يفهمان من التفصيل، هما: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً.

وهذه الأقوال الخمسة في مسألتنا هذه هي أقوال الأصوليين من أهل السنة كما أبان عن ذلك بيان الآمدي المذكور في أعلاه.

أما عند أصحابنا الإمامية فهي قولان: المنع والجواز.

يقول العاملي في (المعالم ص ٣٠٥): «لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر.

وأما تخصيصه بخبر الواحد ـ على تقدير العمل به ـ فالأقرب جوازه مطلقاً.

وبه قال العلامة وجمع من العامة (يعني أهل السنة). وحكى المحقق (ره)

عن الشيخ وجماعة منهم (يعني أهل السنة) إنكاره مطلقاً.

وهو مذهب السيد».

وانطلق المانعون من منطلقين، هما:

أ ـ عدم جواز العمل بخبر الواحد.

على أساس أن ما لا يجوز العمل به لا يجوز التخصيص به.

وهو ظاهر السيد المرتضى، قال في (الذريعة) ـ بعد تصريحه بالمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ـ: «والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن الناس بين قائلين:

ـ ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة.
ـ ونافٍ لذلك.

فكل من نفى وجوب العمل به في الشرع نفى التخصيص به.

وليس في الأمة (من هو) بين نفي العمل به في غير تخصيص، وبين القول بجواز التخصيص، فالقول بذلك يدفعه الإجماع».

ويقول العلامة الحلي في (المبادئ ١٤٣): «والسيد المرتضى منع من ذلك لأن خبر الواحد ليس بحجة عنده» أي أنه لا يجوز العمل به. ويُرَدُّ هذا بما ذكرنا ـ في مبحث السنة ـ من أدلة تثبت حجية خبر الواحد وصحة الأخذ به والعمل على وفقه، فلا أرى أية إفادة في الإعادة.

ب ـ ظنية طريق خبر الواحد:

ويريدون بذلك أن خبر الواحد مظنون الصدور عن المعصوم فيحتمل فيه الخطأ والكذب، والقرآن الكريم مقطوع الصدور إذ لا ريب في أنه وحي منزل من الله تعالى، والمظنون لا يعارض المقطوع، حتى يصح لنا حمل العام الذي هو الآية القرآنية على الخاص الذي هو خبر الواحد للجمع بينهما جمعاً عرفياً.

وهو ظاهر الشيخ المفيد قال في المختصر ص٣٠: «ولا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد لأنه لا يوجب علماً ولا عملاً، وإنما يخصه من الإخبار ما انقطع العذر

لصحته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة عليهم السلام.. ».

ورده العلامة الحلي في (المبادئ ص١٤٣) بأن عموم القرآن الكريم وخصوص خبر الواحد « دليلان تعارضا فيقدم الأخص جمعاً بين الدليلين ».

وهو من الجمع العرفي بين القرينة وذي القرينة بتقديم القرينة على صاحبها.

يقول شيخنا المظفر في كتابه (أصول الفقه ١/ ١٤٤-١٤٥) ـ بما يوضح التعارض والجمع اللذين ذكرهما العلامة مختصراً ـ: « لا ريب في أن القرآن الكريم ـ وإن كان قطعي السند ـ فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق.

كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ما يخصص كثيراً من عمومات القرآن، وما يقيد كثيراً من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره، وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك.

وإن كان غير قطعي الصدور، وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعاً، لأنه خبر عادل مثلا، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية، فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه وبين أن نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر لأنه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لأنه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران ـ في الحقيقة ـ بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية.

أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأي الدليلين أولى بالطرح؟ وأيهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر، لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة ـ حسب الفرض ـ حتى يكون ناظراً إليه

ومفسراً له.

فالخبر لسانه لسان المبيّن للكتاب، فيقدم عليه، وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجاري في القرينة ـ وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي ـ مقدم على الأصل الجاري في ذي القرينة وهو ـ هنا ـ أصالة العموم».

وعلى هذا الرأي ـ وهو جواز التخصيص مطلقاً ـ استقرت كلمة المتأخرين ومن بعدهم إلى المعاصرين من علمائنا الإمامية، مستندين في ذلك إلى استقراء النصوص في الكتاب والسنة الدالة على وجود ذلك ووفرته، وتطبيقات الفقهاء في مجال الاستدلال منذ عصر الرسالة، وهي كاشفة عن رأيهم في ذلك.

يقول الآخوند الخراساني في (الكفاية ٢٣٥-٢٣٦): «الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام.

واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان[١١٢].

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه (أي ما بحكم الإلغاء)، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً لا يمنع عن التصرف في دلالته غير القطعية قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

---

(١١٢) يعني «لو كان عملهم بأخبار الآحاد لأجل القرينة لبان ذلك، لكثرة موارد العمل بها في قبال عمومات الكتاب، مع عدم ظهور قرينة واحدة في مورد واحد، وهذا مما يصح أن يقال فيه: عدم الوجدان دليل قطعي على عدم الوجود.

فالنتيجة: أن عملهم بتلك الأخبار ليس للقرينة، بل لحجية خبر الواحد» السيد المروج في منتهى الدراية ٣/ ٦٣٧.

والسر: أن الدوران ـ في الحقيقة ـ بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها، بخلافها فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره».

واستقراء النصوص الذي ألمح إليه صاحب الكفاية بقوله: «مع أنه لولاه (يعني التخصيص) لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه (يعني الإلغاء) ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب» كاف وواف علمياً بالإثبات.

ومن أمثلته:

قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ الذي خصص بقوله ﷺ: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[113].

د ـ تخصيص القرآن بالإجماع:

قال المحقق في (المعارج ص٩٥): «تخصيص الكتاب بالكتاب جائز... وكذلك تخصيص الكتاب بالسنة... وبالإجماع».

ومثّل للتخصيص بالإجماع بـ«التسوية بين العبد والأمة في تنصيف الحد تخصيصاً لآية الجلد».

وقال العلامة في (المبادئ ص١٤٢): «الثالث: تخصيصه (يعني القرآن) بالإجماع، وهو جائز، للإجماع على تخصيص العبد من آية الميراث ومن آية الجلد».

وفي هامشه: نقل محققه عن كتاب (العدة ١/ ١٣٥) قول الشيخ الطوسي: «أما تخصيص الكتاب بالإجماع فيصح أيضاً بمثل ما قدمناه من الأدلة.

وقد وقع أيضاً في مواضع كثيرة:

ـ نحو اتفاقهم على أن العبد لا يرث فخص بذلك آية المواريث.

---

(١١٣) لمزيد الإطلاع يرجع إلى (خبر الواحد وتخصيص الكتاب به) رسالة بكالوريوس من إعداد الشيخ توفيق الحداد، وبإشراف أخينا العزيز الدكتور حميد النجدي، مقدمة لكلية الشريعة في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية بلندن.

ـ ونحو إجماعهم على ان العبد كالأمة في تنصيف الحد فخص به قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني...﴾.

ـ وغير ذلك».

وقال القمي في (القوانين): «لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، ولا بالإجماع، ولا بالخبر المتواتر، ووجهها ظاهر» وهو القطع بصدورها عن المعصوم من حيث السند، ولأنها نص أو أظهر من حيث الدلالة.

ويرجع هذا إلى أن الإجماع عندنا ـ معاشر الإمامية ـ كاشف عن رأي المعصوم، فيكون حسابه حساب السنة القطعية.

وقال الآمدي في (الأحكام ٢/ ٤٧٧-٤٧٨): «لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع.

ودليله المنقول والمعقول:

أما المنقول: فهو أن إجماع الأمة خصص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالأمة.

وأما المعقول: فهو أن الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته ـ كما سبق تعريفه.

فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور، علمنا أنهم ما قضوا به إلاّ وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفياً للخطأ عنهم».

يعني به مفاد حديث عدم اجتماع الأمة الإسلامية على خطأ، أو قل: عصمة الأمة الإسلامية ـ بما هي أمة ـ فيقطع بالصدور عن المعصوم.

هـ ـ تخصيص القرآن بالعقل:

قال أبو الحسين البصري في (المعتمد ١/ ٢٥٢): «اعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل وكتاب الله سبحانه وسنة رسوله ﷺ والإجماع.

فالعقل يخص به عموم الكتاب والسنة، وذلك أنا نخرج بالعقل الصبي

والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال».

والعام الذي يشير إليه هو مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ فإن لفظ (الناس) شامل للصبي والبالغ والمجنون والعاقل، ولكن دليل العقل الذي اشترط البلوغ والوعي في صحة التكليف أخرج الصبي والمجنون من هذا العموم.

يقول المحقق في (المعارج ص٩٥): «العام يخص بالدليل العقلي لأنّا نخرج الصبي والمجنون من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ..﴾».

وفي (الأحكام للآمدي ٢/ ٤٥٩): «مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين».

ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، «فإن الصبي والمجنون من (الناس) حقيقةً، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم».

وأهم ما استدل به المنكرون لقدرة دليل العقل على التخصيص هو قولهم: إن المخصص يجب أن يكون مقارناً للعام غير متقدم عليه، ودليل العقل متقدم.

وردهم صاحب المعتمد وصاحب المعارج بعدم اشتراط المقارنة وبجواز تقدم المخصص.

(السنة):

أ ـ تخصيص السنة بالسنة:

يقول أبو الحسين البصري في (المعتمد ١/ ٢٥٥): «وأما تخصيص السنة بالسنة فأكثر من أن يحصى».

وهذا يعني أنه لا مجال لإنكار ذلك أو التوقف فيه، ومع هذا «أبى قوم ذلك» ـ كما يقول أبو الحسين البصري ـ معللين منعهم بأن النبي ﷺ نُصب من قبل الله تعالى مبيّناً، لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ والتخصيص بيان، ولم يجز أن تحتاج سنته إلى بيان.

وأجاب البصري بـ« أن كونه ﷺ مبيناً لا يمنع من أن يبيّن سنته ».

وأشار المحقق في (المعارج ص٩٦) إلى هذا المنع ولم يتوقف عنده، ولعله لوهنه، قال: « وأما تخصيص السنة بالسنة فقد أنكره قوم، والأصح جوازه ».

وفي رأيي لا يصح التوقف في هذه المسألة لأن تخصيص السنة بالسنة في شريعتنا المقدسة أكثر من أن يحصى ـ كما قال البصري ـ حتى قيل (ما من عام إلاّ وقد خص).

فالاستقراء والإحصاء لنصوص السنة المخصصة بالسنة اللذان يوقفاننا على الوفرة الوافرة من ذلك أقوى ما يستدل به علمياً لإثبات الجواز والوقوع.

ويظهر من العلامة الحلي في (المبادئ ص ١٤٤-١٤٥) التفصيل في المسألة بين السنة المتواترة فإنه لا يجوز تخصيصها إلاّ بمثلها، وبين غير المتواترة التي يجوز تخصيصها مطلقاً بالمتواترة وسواها.

معللاً جواز التخصيص بأن العمل بالعام وترك الخاص، وكذلك ترك العمل بهما معاً، باطل، بالإجماع، فيتعين حمل العام على الخاص ليصح الأخذ بهما معاً.

ومثّلوا له من كتاب الزكاة بالتالي:

ـ قوله ﷺ: « فيما سقت السماء العشر » فإنه عام يشمل النصاب وما دون النصاب، خصص بقوله ﷺ: « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق ».

ـ قوله عليه السلام: « في الخيل زكاة » فإنه عام يشمل ذكور الخيل وإناثها، خصص بقوله عليه السلام: « ليس في الذكور من الخيل زكاة ».

ب ـ تخصيص السنة بالإجماع:

يقول الآمدي في (الأحكام ٢/ ٤٧٧): « لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع ».

ومسألتنا هذه توأم مسألة تخصيص الكتاب بالإجماع، فما قيل هناك يقال هنا، وما ثبت هناك يثبت هنا، فلسنا بحاجة إلى أن نعيد فنطيل.

ج ـ تخصيص السنة بالعقل:

أيضاً ما قالوه في تخصيص الكتاب بالعقل قالوه هنا، وما مثّلوا به هناك من عدم شمول عمومات الكتاب في العبادات لمثل الصبي والمجنون لإخراجهما بالدليل العقلي، كذلك الشأن هنا حيث لا تشملهما عمومات السنة في العبادات للدليل العقلي أيضاً.

قال أبو الحسين البصري في (المعتمد ١/ ٢٥٢): «فالعقل يُخَصُّ به عموم الكتاب والسنة، وذلك أنّا نخرج بالعقل الصبي والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال».

د ـ تخصيص السنة القولية بالسنة الفعلية:

وعبّروا عنه بـ(تخصيص قول النبي ﷺ بفعله)، قال الشريف المرتضى في (الذريعة): «فصل في تخصيص قول النبي ﷺ بفعله: إعلم أن فعله ﷺ للشيء يدل على أنه مباح ـ لا محالة ـ منه، فإذا علمنا بالدليل أن حالنا كحاله في الشرائع (يعني في الأحكام الشرعية) علمنا أيضاً أنه مباح منا.

وإن كان سبق منه ﷺ قول عام في تحريم ذلك الفعل على العموم فلابد من الحكم بتخصيصه».

ونفهم من هذا: إنه يشترط في صحة تخصيص السنة القولية بالسنة الفعلية أن يقوم الدليل على أننا مشاركون للنبي ﷺ في حكم هذا الفعل، ولذا عقّب الشريف المرتضى قوله المذكور مشيراً إلى ما ذكرنا بقوله: «وإنما أوقع الشبهة في هذه المسألة الخلاف في هل حكمنا في الشرائع كحكمه، وهل الأصل ذلك أو غيره».

تخصيص العام بالمفهوم:

تقدم أن المفهوم ينقسم إلى قسمين: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وعلى أساس من هذا التقسيم ينشعب البحث إلى شعبتين، هما:

أ ـ التخصيص بمفهوم الموافقة:

وهذا لا خلاف فيه بين القوم.

ومثّل له الآمدي في (الأحكام ٢/ ٤٧٩) بما «لو قال السيد لعبده: (كل من دخل داري فاضربه)، ثم قال: إن دخل زيد داري فلا تقل له: أف)، فإن ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم، نظراً إلى مفهوم الموافقة».

ومثّل له أستاذنا الشيخ المظفر في (الأصول ١/ ١٤٣) بـ«قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل: إنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى».

ثم قال: «ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه».

ب ـ التخصيص بمفهوم المخالفة:

وقد وقع هذا التخصيص موقع الخلاف بينهم، وعلى أربعة أقوال، هي:

١ـ المنع من التخصيص بالمفهوم مطلقاً.

٢ـ جواز التخصيص به مطلقاً.

٣ـ التفصيل، فإنه «يفهم من إشارات كلام البعض أنه لا يخصص لأن العبارة (يعني المنطوق) أقوى، إلاّ إذا خص بعبارة قاطعة أولاً» ـ كما ذكر هذا في (فواتح الرحموت بهامش المستصفى ١/ ٣٥٣).

٤ـ التوقف، واعتبار الكلام مجملاً.

ثم علل هذا الخلاف فقال: «والسر في هذا الخلاف أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في:

ـ أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه.

ـ أو أن العام أقوى فهو المقدم.

ـ أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر.

ـ أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات».

والحق أن مسألتنا هذه لا تختلف عن مسائل التخصيص الأخرى التي اعتمد فيها تقديم القرينة الذي هو الخاص على صاحب القرينة الذي هو العام.

فتقديم المفهوم ـ هنا ـ لأنه الخاص على المنطوق الذي هو العام بحمل العام على الخاص، هو من هذا الباب وتطبيق لهذه القاعدة.

يقول شيخنا المظفر: «والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام ـ حسب الفرض ـ فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي القرينة، وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة».

ولعله ـ أعني كون القرينة ـ هنا ـ ليست بأقوى من صاحبها، لأنها مفهوم وصاحبها منطوق، ودلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم ـ جعل القائلين بالمنع ينكرون التخصيص بالمفهوم.

وقد أثار الآمدي في (أحكامه ٢/ ٤٧٩) هذه الشبهة وردها، قال: «فإن قيل: المفهوم وإن كان خاصاً وأقوى في الدلالة من العموم، إلاّ أن العام منطوق به، والمنطوق أقوى في دلالته من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق، وعدم افتقار المنطوق في دلالته إلى المفهوم.

قلنا: إلاّ أن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً، ولا كذلك بالعكس، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر».

ومثّل له الآمدي بقوله: «لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكاة في الأنعام كلها، ثم ورد قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة» فإنه يكون مخصصاً للعموم بإخراج معلوفة الغنم من وجوب الزكاة بمفهومه».

تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده:

من الأساليب اللغوية المستعملة اجتماعياً والتي ترتبط بالعام، وجاء منها شيء في نصوصنا الشرعية هو الأسلوب المؤلف من:

عام بعده جملة مرتبطة به لاشتمالها على ضمير يعود إلى بعض أفراد ذلك

العام بدلالة قرينة خاصة أبانت عن عود الضمير على بعض أفراد العام، والحكم في الجملة المشتملة على الضمير مخالف لحكم العام.

هذا هو الأسلوب موضوع البحث.

والنقطة التي يثيرها البحث الأصولي هي: هل هذه الجملة المشتملة على الضمير والمخالفة في حكمها لحكم العام لها القدرة على تخصيص العام أو ليس لها ذلك؟

وقد استفيد تحديد الموضوع بما ذكرته من حاق النصوص الشرعية التي وقف عليها الأصوليون، وهي أمثال قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، فـ(المطلقات) هو العام لأنه يشمل الرجعيات والبائنات، والجملة التي جاءت بعده مرتبطة به هي ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، والضمير هو الهاء في (بعولتهن) و(ردهن) وهو يعود على الرجعيات للقرينة الدالة على ذلك، وهي الروايات الواردة في المسألة حيث قصرت حق الرجوع للرجل في زوجته المطلقة طلاقاً رجعياً فقط.

وذكروا أن في المسألة ثلاثة أقوال، ولكن اختلفوا في أسلوب طرحها بما يجعل هذه الأقوال اثنين لا ثلاثة.

ـ ففي (القوانين): «إذا تعقب العامَ ضميرٌ يرجع إلى بعض ما يتناوله:

فقيل: إنه يخصص.

وقيل: لا.

وقيل: بالوقف».

والذي يبدو من الآخرين أن المراد بالتخصيص معناه المعروف، وهو رفع اليد عن ظهور العام في العموم الشامل لجميع أفراده والاقتصار به على ما عدا ما أخرجه الخاص.

والمراد بعدم التخصيص إبقاء العام على عمومه والتجوز في عود الضمير بحمله على الاستخدام.

ومن هنا صيغت الأقوال الثلاثة في عبارة بعضهم بالتالي:

١ـ القول بالتخصيص برفع اليد عن ظهور العام في العموم الشامل لجميع أفراده، وقصره على ما عدا ما يخرجه الخاص.

٢ـ القول بالتخصيص بإبقاء العام على عمومه مع التصرف في الضمير بحمله على الاستخدام (وذلك بأن يراد باللفظ معناه الحقيقي، وبالضمير معناه المجازي)، أي يراد بلفظ (المطلقات) ـ في مثالنا ـ معناه العام الشامل للرجعيات والبائنات، ويراد بالضمير العائد عليه الرجعيات فقط فيكون استعماله فيه مجازياً من باب استعمال الكل في البعض.

٣ـ التوقف في المسألة.

ومنشأ الخلاف في المسألة وتعدد الأقوال فيها، هو أن التخصيص لا يتحقق إلاّ بارتكاب إحدى المخالفتين التاليتين:

«١ـ مخالفة ظهور العام في العموم بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذي يرجع إليه الضمير.

٢ـ مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالته على العموم» أصول المظفر ١/ ١٤٠.

وعلى أساس من هذا صاغ شيخنا المظفر الأقوال الثلاثة بعبارة أخرى حيث قال: «فأي المخالفتين (يعني المذكورتين في أعلاه) أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

«الأول: أن أصالة العموم هي المقدمة فيلتزم بالمخالفة الثانية». وهو القول الثاني في التسلسل المتقدم.

«الثاني: أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة فيلتزم بالمخالفة الأولى»، وهو القول الأول في التسلسل المتقدم.

«الثالث: عدم جريان الأصلين معاً والرجوع إلى الأصول العملية»، وهو ما عبّر عنه الآخرون بالتوقف، أي القول الثالث في التسلسل المتقدم.

والذي ينبغي أن ينظَّم عليه البحث من ناحية منهجية، هو أن يقال: إن الرأي الأصولي في هذه المسألة يتمثل في قولين، هما: التخصيص والتوقف.

ووقع الخلاف في كيفية تصوير أو تحقق التخصيص:

- هل هو بالتصرف في ظهور العام في العموم؟
- أو بالتصرف في ظهور عود الضمير؟

والواقع أن التصرف الذي ذكروه لا نحتاج إليه بعد قيام الدليل على تعيين ما يعود عليه الضمير، إلاّ أنه محذوف وفي نية المذكور، فيكون حال التخصيص هنا حاله في سواه.

ففي الآية الكريمة يكون التقدير بهدي القرينة كالتالي: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء... والرجعيات بعولتهن أحق بردهن).

هذا ما توحي به دلالة القرينة الخاصة.

فالراجح هو القول بالتخصيص للقرينة الخارجية الدالة على ذلك، من غير نظر إلى ما ذكر من تعارض الأمرين، وأيهما يقدم.

العام بعد التخصيص:

نتناول هنا مسألتين مترابطتين بترتب الثانية على الأولى تحت عنوان واحد وهو هذا العنوان، وذلك لأجل هذا الترابط القائم بينهما، وإن كان الأصوليون من حيث التصنيف تناولوا كل واحدة منهما مستقلة عن الأخرى، وهما:

المسألة الأولى:

- هل العام بعد التخصيص يبقى دالاً دلالة حقيقية على الأفراد التي لم يشملها التخصيص، وهي ما عبّروا عنها بـ(الأفراد الباقية) أو (الباقي)، فيكون استعماله فيها استعمالاً حقيقياً؟

- أو أنه لم تبق له دلالته الحقيقية التي كانت له قبل التخصيص لأنها تحولت بعد التخصيص إلى دلالة مجازية؟

المسألة الثانية:

هل للعام بعد التخصيص ظهور في الباقي فيكون حجة فيه؟

أو أنه لم يبق له ظهور فيه فلا يكون حجة فيه؟

ولابد قبل البحث في هاتين المسألتين من التمهيد، فنقول: إن ألفاظ الأسماء في اللغات، مثل لفظ (رجل) و(امرأة) و(عالم) و(مهندس) و(فلاح)، قبل استعمالها ضمن التركيبات اللفظية ـ جملاً أو غيرها ـ لا دلالة فيها على بعض أو كل، وإنها تدل على مطلق معناها، ولكن فيها صلاحية على الدلالة على البعض والدلالة على الكل، متى اقترنت بها يفيد ذلك.

فمثلاً: لفظ (رجل):

ـ إذا قلت (هذا رجل) دل على فرد خاص ـ وهو المشار إليه ـ بسبب اقترانه باسم الإشارة.

ـ وإذا قلت: (كل رجل في بيتنا هو مسلم) دل على العموم الشامل لكل أفراده بسبب اقترانه بأداة العموم التي هي (كل).

وهو ـ أعني لفظ رجل ـ في كلتا الدلالتين (الخصوص والعموم) حقيقة ولكن تخصيص الدلالة وتعميمها ليس من حاقه، وإنها هو وظيفة ما يقترن به.

وهو ـ أيضاً ـ في كلتا الدلالتين (الخصوص والعموم) له ظهور في الدلالة على الخصوص أو العموم، وأيضاً بواسطة ما اقترن به.

ـ ولكن إذا قلنا: (كل رجل في قريتنا يجب أن يحترم إلاّ المنافق)، قد يتساءل: هل بقيت كلمة (رجل) على شمولها لكل رجل في القرية أو أنها ضاقت دائرة شموليتها لأنه أريد بها ما عدا المنافقين.

فإن بقيت على شموليتها وعمومها للجميع فهي حقيقة في الرأي الأصولي لأنها ـ في رأيهم ـ موضوعة للعموم، وقد استعملت فيها وضعت له، ولها ظهور في العموم، فيكون استعمالها في الأفراد الباقية بعد التخصيص استعمالاً حقيقياً، ويكون ظهورها فيها حجة يؤخذ به ويعمل على وفقه.

وإن لم تبق الشمولية فالأمر بالعكس، أي يكون الاستعمال مجازياً، لأنها

استعملت في البعض وهو غير ما وضعت له، ولا ظهور لها في العموم، ومن ثم لا تكون حجة.

وقد تكثرت الأقوال في المسألة تكثراً لافتاً للنظر، وقد أتى على كلها أو جلها بالذكر والعرض الميرزا القمي في (القوانين).

وذكر شيخنا المظفر في (الأصول) أهمها، وهي:

١ـ القول بالحقيقة والحجية مطلقاً.

٢ـ القول بالعدم مطلقاً.

٣ـ القول بالتفصيل بين المخصص المتصل فإن العام معه حقيقة في الباقي وحجة فيه، والمخصص المنفصل فإنه بالعكس.

وفي هدي ما ذكرناه في التمهيد من أن العموم والخصوص لم يستفد من لفظ العام أو لفظ الخاص لأنها لا دلالة فيها على ذلك، وإنما فيهما الصلاحية للدلالة على ذلك متى اقترنا بما يفيد ذلك، وإنما استفيد (أعني العموم أو الخصوص) مما اقترنا به.

فـ(كل) ـ أداة العموم ـ تعطي العموم لما تدخل عليه، وهي في حالة التخصيص داخلة على لفظ العام المقتصر في حكمه على ما عدا الخاص، فعمومه فيما شمله حكمه هو الأفراد الباقية بعد التخصيص.

وعلى هذا هو حقيقة في هذا الباقي بعد التخصيص كما كان حقيقة في جميع الأفراد قبل التخصيص.

ومتى كان حقيقة كان له ظهور، وإذا كان له ظهور كان حجة. وإثبات الظهور للعام في الباقي وتقديره قضية عرفية.

قال الميرزا القمي في (القوانين) ـ في معرض استدلاله لإثبات ظهور العام في الباقي ـ «لنا: ظهوره في إرادة الباقي بحيث لا يتوقف أهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة أخرى عليه غير المخصص، ولذلك ترى العقلاء يذمون عبداً قال له المولى: (أكرم من دخل داري)، ثم قال: (لا تكرم زيداً) إذا ترك إكرام غير زيد أيضاً».

وصريح علمائنا الإمامية في انه لا خلاف بينهم في ظهور العام وحجيته في الباقي.

يقول القمي في (القوانين): «وأما المخصّص المبيّن فالمعروف من مذهب

أصحابنا: الحجية في الباقي مطلقاً.

ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك».

وقال الشيخ الأنصاري في (التقريرات): «لا ينبغي الإشكال في أن العام حجة في الباقي.. ولا يظهر من أصحابنا الشيعة فيه خلاف، وإنما نسب الخلاف إلى بعض السنة»(١١٤).

وقال الملا الآخوند في (الكفاية): «لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي، مما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب بل لا ينسب الخلاف إلاّ إلى بعض أهل الخلاف» وهو ـ بعبارته الأخيرة ـ يشير إلى ما أشار إليه قبله أستاذه الشيخ الأنصاري من أن الخلاف في المسألة لم يعرف إلاّ عند بعض علماء أهل السنة.

ومن تطبيقات ظهور العام في الباقي والاعتماد عليه باعتباره حجة ما مثّل به شيخنا المظفر من أنه «إذا قال المولى: (كل ماء طاهر) ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماءَ المتغيّر بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير.. وإذا لم نقل بحجيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فلنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو بنجاسته»(١١٥).

العمل بالعام قبل الفحص:

عنوان المسألة كاملاً هو (مشروعية العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص).

ويُنطلق إلى دراسة هذه المسألة من منطلقين:

ـ من منطلق أنها ظاهرة عرفية عامة يتعامل معها الناس في تبادلهم شؤون حياتهم وقضاياها.

---

(١١٤) عن علم أصول الفقه للشيخ مغنية ١٧٠.
(١١٥) أصول الفقه ١ / ١٣٠.

ـ من منطلق أنها ظاهرة شرعية خاصة يتعامل معها الفقهاء المجتهدون بهدف الوصول إلى الحكم الشرعي.

ولابد ـ هنا ـ من التمييز بين هذين المنطلقين لنفيد من هذا التمييز منهجياً، ذلك أننا في دراستنا لموضوع علم أصول الفقه في مدخل الكتاب قلنا: إن هذا العلم يدرس الظواهر اللغوية ـ الاجتماعية والأخرى الاجتماعية ـ الاجتماعية.

وفي مجال دراسة الظاهرة اللغوية ـ الاجتماعية قلنا: إنه يدرس ظاهرة الظهور المتمثلة في أصالة الحقيقة وأصالة العموم وسواهما.

ومتى تنقح لدينا ظهور لفظٍ ما أخذنا به لأن سيرة الناس (العقلاء) في جميع المجتمعات على هذا.

ثم منه ننطلق إلى تطبيق هذا على الألفاظ المستعملة على لسان الشارع المقدس، لأنه لم ينفرد بطريقة خاصة يختلف بها عن سيرة الناس وطريقتهم في العمل والأخذ بظهورات الألفاظ.

أما هنا ـ أعني في مسألتنا هذه ـ فالأمر مختلف تماماً، وذلك لأن الأصوليين من خلال استقرائهم للنصوص الشرعية اكتشفوا أن للشارع المقدس طريقته المتميزة في تخصيص العمومات، وهي أن أكثر العمومات الشرعية تخصص بمخصصات منفصلة.

ولهذا قال المحققون منهم: لا يجوز الأخذ بالعموم إلاّ بعد الفحص واليأس من وجود المخصص ليتحقق الباحث من ظهور العام في العموم الشامل ليأخذ به.

فهنا ـ أعني في العمومات الشرعية ـ لا نستطيع أن نتمسك بأصالة الظهور المتمثلة هنا بأصالة العموم، فنحمل العام على عمومه وشموله لجميع أفراده، للسبب المذكور.

أما في العمومات العرفية فالأمر على العكس حيث لم يكن من طريقتهم تأخير المخصص، فباستطاعتنا التمسك بأصالة العموم وحمل العام على عمومه.

وقد ألمح إلى هذا خريت هذا العلم الشيخ الأنصاري في (التقريرات) بقوله:

«لم يظهر من العرف توقف عن العمل بمداليل الألفاظ قبل الفحص، بل ذلك ديدنهم على وجه لا يقبل الإنكار»[١١٦].

فإذن، لابد في العمومات الشرعية من الفحص عن مخصصاتها، وبعد اليأس من وجودها يصح العمل بالعام.

وقد اختلفت كلمتهم في تحديد موضع الخلاف (محور البحث في المسألة):

- هل هو البحث عن مشروعية العمل بالعام قبل الفحص.
- أو هو في تحديد مقدار الفحص عن المخصص لأن العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مفروغ من عدم مشروعيته.

قال العاملي في (المعالم ٢٨٢-٢٨٣): «ذهب العلامة ﷺ في (التهذيب) إلى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص، واستقرب في (النهاية) عدم الجواز ما لم يستقصِ في طلب التخصيص وحكى فيها كلا من القولين عن بعض العامة.

وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع:

- فقال بعضهم: إن النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، وهو الذي يلوح من كلام العلامة في (التهذيب)، وصرح به في (النهاية).
- وأنكر ذلك جمع من المحققين قائلين: إن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع إجماعاً، وإنما الخلاف في مبلغ البحث:
- فقال الأكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص.
- وقال بعض: إنه لا يكفي ذلك، بل لابد من القطع بانتفائه».

وأخيراً: تسالمت كلمة القوم على وجوب الفحص حتى اليأس، إلاّ أنهم اشترطوا لوجوب الفحص صلاحية العام للتخصيص، ذلك أنه في حالة عدم صلوحه للتخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ لا معنى لوجوب الفحص.

---

(١١٦) عن كتاب (علم أصول الفقه) للشيخ مغنية ص١٨٢ .

أما متى يحصل اليأس؟، فكما يقول شيخنا المظفر (الأصول ١/ ١٤٠): إن «الذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا -قدس الله تعالى أرواحهم- قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها».

مشروعية العمل بالخاص:

استند الأصوليون في إثبات حجية الخاص ومشروعية العمل به إلى أنه قرينة ينصبها المتكلم ليدل بها على إرادة ما عدا الخاص من العموم.

واستندوا في حجية القرينة إلى بناء العقلاء القائم على اعتماد القرينة في تعيين وتشخيص مرادات المتكلمين، وما ذلك إلاّ أن الخاص له ظهور في الخصوص، والظهور ـ كما تقدم ـ حجة يؤخذ به ويعمل على وفقه.

وينطبق هذا على كل من قسمي الخاص: المتصل والمنفصل. هذا من الناحية العملية.

أما من الناحية العلمية فيفرق الأصوليون بين دلالة العام مع المخصص المتصل ودلالته مع المنفصل.

ـ فإنه مع الخاص المتصل لا ينعقد للعام ظهور إلاّ فيما عدا ما استثناه الخاص من أفراده.

وبهذا يكون الكلام من البداية ظاهراً في الخصوص.

ـ وبعكسه مع الخاص المنفصل فإنه ينعقد للعام ظهور في العموم، ولكن ظهور الخاص لأنه قرينة أقوى من ظهور العام، وذلك لأن الخاص إما نص في معناه أو أظهر في دلالته على معناه من دلالة العام على معناه.

فيقدم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجتين، أو قل: من باب تقديم النص على الظاهر، أو تقديم الأظهر على الظاهر.

إجمال الخاص:

تقدم منا تعريف اللفظ المبيّن وتعريف اللفظ المجمل فلا نحتاج هنا إلى توضيح معنى الإجمال بأكثر من أن نقول: يراد به الإبهام الناشئ من عدم وضوح مراد المتكلم من اللفظ.

يقول السيد السبزواري في (التهذيب ١/ ١٢٦) ـ: «العام والخاص:

ـ إما مبيّنان من كل جهة.
ـ أو مجملان كذلك.
ـ أو يكون العام مجملاً والخاص مبيناً.
ـ أو بالعكس.

ولا إشكال في تمامية الحجة في الأول.

كما لا ريب في عدمها في الثاني لفرض الإجمال فيهما، ولا حجية في المجمل.

وكذلك الثالث، لأن الخاص كالقرينة للعام والمتمم لفائدته، ومع إجمال ذي القرينة لا أثر لكون القرينة واضحة ومبينة».

فموضوع البحث في المسألة هو ما إذا كان الخاص مجملاً والعام مبيناً.

وتتركز نقطة البحث في الإجابة عن السؤال التالي: هل يسري إجمال الخاص لأنه قرينة على المراد من العام، إلى العام فيجمله، ومن ثم لا نستطيع الأخذ به لإجماله، أو أنه لا يسري إليه فيصح التمسك به عند الشك في شموله للفرد المشكوك لإدخاله في حكمه؟

ويبدو ـ تاريخياً ـ أن المسألة لم تعط كبير اهتمام من الأصوليين من أهل السنة، ولا من الإماميين قبل الشيخ الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١هـ، فقد كانوا يذكرونها عرضاً ومن غير تفصيل فيها.

ففي (المحصول ٣/ ١٧) مرّ عليها الفخر الرازي مرور العابرين حيث أشار إليها وهو في معرض عرض الآراء في موضوع التمسك بالعام المخصوص، فقال: «المسألة السابعة: يجوز التمسك بالعام المخصوص، وهو قول الفقهاء.

وقال عيسى بن أبان وأبو ثور: لا يجوز مطلقاً.

ومنهم من فصّل: فذكر الكرخي: أن المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به، والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به.

والمختار: أنه لو خص تخصيصاً مجملاً لا يجوز التمسك به، وإلا جاز.

مثال التخصيص المجمل، كما إذا قال الله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ ثم قال: (لم أرد بعضهم).. ».

وفي (إرشاد الفحول ص٢٣٦) يقول الشوكاني: «المسألة السابعة والعشرون: اختلفوا في العام بعد تخصيصه: هل يكون حجة أم لا؟ ومحل الخلاف فيما إذا خص بمبيّن.

أما إذا خص بمبهم كما لو قال تعالى: (اقتلوا المشركين إلاّ بعضهم) فلا يحتج به على شيء من الأفراد بلا خلاف، إذ ما من فرد إلاّ ويجوز أن يكون هو المخرج، وأيضاً إخراج المجهول من المعلوم يصيّره مجهولاً، وقد نقل الإجماع على هذا جماعة، منهم القاضي أبو بكر، وابن السمعاني، والاصفهاني، قال الزركشي في (البحر): وما نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح، وقد حكى ابن برهان في (الوجيز) الخلاف في هذه الحالة، وبالغ فصحح العمل به مع الإبهام، واعتل بأنّا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه: هل هو من المخرج، والأصل عدمه، فيبقى على الأصل، ونعمل به إلى أن نعلم بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض للفظ العام، وإنما يكون معارضاً عند العلم به... قال الزركشي: وهو صريح في الإضراب عن المخصص والعمل بالعام في جميع أفراده، وهو بعيد، وقد رد الهندي هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج به في الكل المخصوص وغيره ولا قائل به (انتهى).

وقال بعض الشافعية بإحالة هذا، محتجاً بأن البيان لا يتأخر وهذا يؤدي إلى تأخره.

وأما إذا كان التخصيص بمبين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال... ».

وفي (القوانين) يقول القمي: «العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقاً، فإن كان مجملاً من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى: (أحلت لكم بهيمة

الأنعام إلاّ ما يُتلى عليكم)، ومثل (اقتلوا المشركين إلاّ بعضهم).

وإن كان إجماله في الجملة ففي قدر الإجمال، مثل: (إلاّ بعض اليهود) فلا إجمال في غير اليهود».

وكما رأيت فإن المسألة لم تكن موضع بحث مستقل، وإنما ذكرت عرضاً من خلال بحثهم لمشروعية العمل بالعام المخصوص بالخاص المبيّن.

ومنذ عهد الشيخ الأنصاري مطور البحث الأصولي منهجاً ومادة، أخذت المسألة طريقها لأن تستقل وتفصّل.

ونشأ من خلال هذا أكثر من مصطلح أصولي في المسألة عند الإمامية، أمثال: الشبهة المفهومية، الشبهة المصداقية، الدوران بين الأقل والأكثر، الدوران بين المتباينين، المخصص اللبي.

(محل الإجمال):

ومحل الإجمال في لفظ الخاص:

- إمّا في المفهوم.
- وإمّا في المصداق.

وعبّروا عن الإجمال في المفهوم بالشبهة المفهومية، وعنه في المصداق بالشبهة المصداقية، وأوضحوا المقصود منهما بالتالي:

(الشبهة المفهومية):

يراد بالشبهة: الإلتباس أو الشك في مراد المتكلم من اللفظ.

وبالمفهوم: المصطلح المنطقي الذي يعني «نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء»[117].

وعليه: يكون مفهوم الشبهة في المفهوم الشك في المعنى الذي أراده المتكلم من اللفظ.

(١١٧) المنطق للمظفر ١/ ٥٤ ط٢.

أو قل: هو إجمال دلالة لفظ الخاص.

ومثّل له شيخنا المظفر بقوله عليه السلام: (كل ماء طاهر إلاّ ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه): «الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري».

(الشبهة المصداقية):

يراد بالمصداق المصطلح المنطقي، وهو «ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم).. »[118].

وبالشبهة المصداقية: «الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان (الخاص من حيث المفهوم) مبيّناً لا إجمال فيه.

كما إذا شك في مثال الماء السابق أن ماء معيناً: أتغيّر بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته».

فدلالة اللفظ من حيث المفهوم مفهومة واضحة ولا إجمال فيها، وإنما وقع الشك في انطباق المعنى على بعض مصاديقه وأفراده، ومن هنا عبّروا عنها بالشبهة في المصداق، لأن الالتباس هو في انطباق المفهوم على المصداق المعين.

(سبب الإجمال):

حصر الأصوليون سبب ومنشأ إجمال لفظ الخاص في واحد من العاملين التاليين:

١ـ الدوران بين الأقل والأكثر:

بمعنى أن الشك يدور بين أن مراد المتكلم من لفظ الخاص:

ـ هل هو كل ما يدل عليه اللفظ؟

أو هو بعض ما يدل عليه؟

---

(١١٨) م . ن .

ففي المثال: (كل ماء طاهر إلاّ ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه):

- الخاص هو (التغير)، والتغير حسي وتقديري.
- والأكثر هو (الحسي والتقديري).
- والأقل هو واحد منها وهو ـ هنا ـ (الحسي) لأنه القدر المتيقن.
- ودوران الأمر بين الأقل والأكثر هو أن يحصل شك في أن المتكلم ـ وهو المشرع المقدس ـ: هل أراد الأقل وهو التغير الحسي فقط لأنه القدر المتيقن.

فمنشأ وسبب الشك هو التردد في أن المتكلم أراد من مفهوم التغير المعنى الشامل للحسي والتقديري، أو خصوص الحسي فقط.

فالدوران بين الأقل والأكثر: هو أن يكون للمعنى أكثر من مفردة ويشك في أن المتكلم أراد جميع مفرداته أو بعضها.

وفي هذا الدوران أو التردد نحرز أن في البين قدراً متيقناً أراده المتكلم وهو الأقل، وذلك أن المتكلم إن أراده بذاته فهو مراد، وإن أراد الأكثر فهو مراد ضمن الأكثر، فعلى كلتا الحالتين هو مراد.

٢ـ الدوران بين المتباينين:

المراد بالمتباين ـ المصطلح المنطقي المقابل للمترادف ـ وهو اللفظ الموضوع لمعنى مختص به.

ومثّل له شيخنا المظفر بـ « نحو قولنا: (أحسن الظن إلاّ بخالد) الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد مثلاً ». وبين المتباينين ـ على العكس مما هو بين الأقل والأكثر ـ لا يوجد قدر متيقن نحرز إرادة المتكلم له.

(موارد الإجمال):

بعد أن عرفنا أن الإجمال يكون في المفهوم وفي المصداق.

وأن تردده إمّا بين الأقل والأكثر، وإمّا بين المتباينين.

والخاص المجمل متصل ومنفصل، تكون موارد الإجمال على هذا ثمانية، وتجدول موضوعاً وحكماً بالجدول التالي:

	الموضوع	الحكم
١	إجمال الخاص المتصل مفهوماً لدورانه بين الأقل والأكثر	يسري إلى العام
٢	إجمال الخاص المتصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين	يسري إلى العام
٣	إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين الأقل والأكثر	لا يسري إلى العام
٤	إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين	يسري إلى العام
٥	إجمال الخاص المتصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر	يسري إلى العام
٦	إجمال الخاص المتصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين	يسري إلى العام
٧	إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر	خلاف
٨	إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين	يسري إلى العام

وتفصيل القول فيها كالتالي:

ـ وجه السريان في الشبهة المفهومية في الموضوع الأول والموضوع الثاني يرجع إلى أن العام مع الخاص المتصل لا ينعقد له ظهور في العموم، بسبب إجمال الخاص لأنه قرينة، وإجمال القرينة يسري إلى ذي القرينة في نظر العرف، وإذا لم ينعقد له ظهور لا يكون حجة.

ـ ووجه عدم السريان في الشبهة المفهومية في الموضوع الثالث هو لأن العام مع المخصص المنفصل ينعقد له ظهور في العموم، ومع ظهوره يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام.

ـ ووجه السريان في الشبهة المفهومية في الموضوع الرابع هو حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً، المردد بين شيئين، فيسقط العام عن الحجية في كل واحد منهما.

ـ أما في الشبهة المصداقية في الصورتين الأوليين فوجه سريان الإجمال من الخاص إلى العام هو السبب نفسه في الشبهة المفهومية، وهو عدم انعقاد ظهور للعام في العموم.

ـ وفي الصورة الأخيرة فللعلم الإجمالي بالتخصيص.

ـ وتبقى الصورة الثالثة موضع الخلاف:

* فقد ذهب أكثر المتقدمين من علمائنا إلى القول بعدم سريان إجمال الخاص إلى العام، ومن ثم جوزوا التمسك بالعام لإدخال الفرد المشكوك في حكم العام.

واستفاد الباحثون الأصوليون هذا من فتوى المتقدمين في اليد المشكوكة ـ هل هي يد عادية أو يد أمينة ـ بأنها ضامنة، أي أنها عادية.

وذلك بتقريب أن قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» شامل لليد الأمينة والأخرى العادية، إلاّ أنه خصص بما دل على أن اليد الأمينة لا ضمان عليها.

ولازم هذا أن فتواهم جاءت نتيجة إجرائهم لأصالة العموم، التي أثبتت لهم أن اليد المشكوكة هل هي أمينة أو عادية أنها يد عادية وعليها الضمان.

* وذهب المتأخرون ومتأخروهم والمعاصرون إلى عدم جواز التمسك بالعام في هذه الصورة أيضاً.

وهذا يسلمنا إلى أن إجمال الخاص في الشبهة المصداقية ـ على رأيهم ـ يسري إلى إجمال العام فلا يجوز التمسك به.

قال الملا الأخوند في (الكفاية ٢٢١-٢٢٢)ـ: «وأما إذا كان (الخاص) مجملاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فردٌ وتردد بين أن يكون فرداً له (أي للخاص) أو باقياً تحت العام:

ـ فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلاّ في الخصوص ـ كما عرفت ـ.

ـ وأما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم جوازه، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: إن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده، فخطاب (لا تكرم فُسّاق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل: (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة، وهو في غاية الفساد، فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلاّ أنه

يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجة في العالم غير الفاسق، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلاّ أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفاسق.

وبالجملة: العام المخصص بالمنفصل، وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص المتصل ـ كما عرفت ـ إلاّ أنه في عدم الحجية إلاّ في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين، فلابد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين».

(التطبيق):

ويثمر الخلاف في المسألة بتطبيق أصالة العموم على القول بعدم سريان الإجمال من الخاص إلى العام.. وعدم صحة جريانها على القول بسريان الإجمال.

المخصص اللبي:

كان حديثنا المتقدم في مسألة إجمال الخاص عن الخاص اللفظي.

وهنا: ألحق الأصوليون به منذ عهد الشيخ الأنصاري ما أطلقوا عليه عنوان (المخصص اللبي) نسبة إلى اللب الذي هو العقل، إلاّ أنهم أرادوا به ما يعم الدليل غير اللفظي، وهو الإجماع ودليل العقل.

وفي مطاوي البحث فرّقوا بين الإدراك العقلي الضروري والإدراك العقلي النظري ـ كما سيأتي.

كما أنهم حددوا مجال البحث في إجمال المخصص اللبي في الشبهة المصداقية.

وفي المسألة ثلاثة أقوال، هي:

١ـ قول الشيخ الأنصاري في (التقريرات):

قال أستاذنا الشيخ المظفر في (الأصول ١/ ١٣٥): «نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري تتَرُّضُ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لبياً، وتبعه جماعة من المتأخرين عنه».

وقال السيد يوسف مكي العاملي في (القواعد ٢٨٤): «قيل بالجواز مطلقاً أي كان هذا المخصص اللبي كاللفظي المتصل أو كالمنفصل، ونسب هذا القول إلى شيخنا المرتضى الأنصاري (قده) في تقريراته».

٢ـ قول الملا الآخوند في (الكفاية):

وهو قول بالتفصيل:

ـ بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب بأن يكون عرفاً من القرائن المتصلة الموجبة لصرف الكلام عن العموم إلى الخصوص، وذلك كما لو كان عقلياً ضرورياً، فهو ـ هنا ـ كالمتصل، لا كلام في عدم جواز التمسك بالعام فيه لإثبات حكم الفرد المشكوك، لعدم انعقاد ظهور للعام إلا في الخصوص.

ـ وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه، فكما أن ظهور العام في حكم الفرد ثابت كذلك حجيته، فيصح الأخذ به لإثبات حكم الفرد[119].

ولخص شيخنا المظفر دليل صاحب الكفاية على صحة قوله المذكور في أعلاه بقوله (١/ ١٣٥-١٣٦): «واستشهد (يعني صاحب الكفاية) على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدواً له من الجيران، فإن العبد ليس له أن لا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام ـ في هذا المقام ـ حجة بمقتضى بناء العقلاء».

٣ـ قول الميرزا النائيني:

وخلاصته ـ كما في أصول شيخنا المظفر (١/ ١٣٦): «إن المخصص اللبي

(١١٩) وراجع: حقائق الأصول ١/ ٤٩٩ - ٥٠٠، وأصول المظفر ١/ ١٣٥.

سواء كان عقلياً ضرورياً يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العام، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً، ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبياً».

هذه خلاصة ما جاء في هذه المسألة عرضاً واستدلالاً ونقداً.

المطلق والمقيد

اهميتهما:

لا يختلف المطلق والمقيد عن العام والخاص في أنهما من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة، الشائعة في جميع اللغات وكل المجتمعات.

كذلك هما من القضايا العلمية المنتشرة في جل بل كل موضوعات الفقه، فَقَلّ أن ترى موضوعاً فقهياً خالياً من الإطلاق والتقييد.

تصنيفهما:

ولهذه الأهمية التي يتمتعان بها اهتم اللغويون من عرب وغير عرب بتعريفهما وبحثهما وتتبع مفرداتهما اللغوية الاجتماعية، كما عني بهما الأصوليون ومع بدايات بحوثهم الأصولية الرائدة.

غير فارق واحد ـ من ناحية منهجية ـ لمسناه في البحث الأصولي لهما بين أكثر الأقدمين ومتأخريهم من جانب وأكثر متأخري المتأخرين والمعاصرين من جانب آخر.

وهو أن رأينا أمثال العلامة الحلي في (مبادئ الوصول) والوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية) يبحثانهما تحت عنوان (حمل المطلق على المقيد) وبشكل مختصر.

ففي (مبادئ العلامة) عقد لهما البحث التاسع ـ وهو الأخير ـ من بحوث العام والخاص.

ومن قبله رأينا الشريف المرتضى في كتابه الأصولي الرائد (الذريعة) يعقد لها فصلاً من فصول العام والخاص يسبقه (فصل في تخصيص العموم بالشرط) ويتبعه (فصل في ذكر مخصصات العموم المنفصلات الموجبة للعلم).

أما الحال عند أكثر متأخري المتأخرين والمعاصرين فبالعكس فقد أفردوهما بالبحث بعد بحث العام والخاص، إلاّ أن بعضهم جمع بينهما وبين المجمل والمبين في باب واحد، وبعضهم فرق بينهما فعقد لكل واحد منهما باباً مستقلاً به.

فمثلاً في (كفاية الآخوند) يخصص المقصد الرابع للعام والخاص، ويجعل المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين، وفي (أصول مغنية) يعقد للمطلق والمقيد باباً مستقلاً بعد باب العام والخاص، ويعقد للمجمل والمبين باباً مستقلاً بعد باب المطلق والمقيد.

وعلى هذا سار التبويب الأصولي في سائر كتب المعاصرين باستثناء أمثال كتاب (دروس في علم الأصول) لأستاذنا الشهيد الصدر حيث جمع بين الإطلاق والعموم في فصل واحد، وكتاب (المحكم) للسيد محمد سعيد الحكيم الذي رجع في تبويبه إلى ما نهجه المتقدمون من إدراج الإطلاق والتقييد ضمن موضوع العموم والخصوص.

ويرجع سبب هذه التفرقة في التبويب إلى ما أثير حول تحديد كيفية دلالة المطلق على الشمول هل هي في جميع مفرداته بدليل العقل (مقدمات الحكمة)، أو أن بعضها كذلك والأخرى بالوضع.

ومحور الخلاف في المسألة ـ الذي وقع فيه البحث هو أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها:

- هل هو بالوضع.
- أو بمقدمات الحكمة؟

أي أن أسماء الأجناس:

- هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الإرسال أي الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ ـ كما نسب إلى المشهور من القدماء

قبل سلطان العلماء ـ.

ـ أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي، والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟.

وهذا القول الثاني أول من صرح به ـ فيما نعلم ـ سلطان العلماء في حاشيته على (معالم الأصول)، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا»[١٢٠].

والأثر المترتب على هذا الخلاف هو:

ـ على القول الأول (رأي المشهور) يكون استعمال اللفظ في المطلق على الحقيقة، وفي المقيد على المجاز.

ـ وعلى القول الثاني (رأي سلطان العلماء) يكون استعمال اللفظ في المطلق والمقيد على الحقيقة.

وسيأتي بيان ما يترتب على هذا أيضاً.

ولأن هذه المسألة من المسائل الخلافية تأثر تصنيفها في مجال التبويب برأي الباحث الأصولي:

ـ فإن كان رأيه أن دلالة المطلق على الشيوع هي بالوضع أدرج موضوع المطلق والمقيد في مبحث العام والخاص، وإن كان رأيه أن الدلالة بالقرينة (مقدمات الحكمة) فصلهما وأفردهما ببحث خاص بهما. ونحن ـ هنا ـ نفردها تبعاً لأكثر المعاصرين بهذا المبحث المستقل، وفي طواياه سوف نعرف أي الرأيين هو الراجح.

تعريفهما:

ولما أشرنا إليه أكثر من مرة من أن أسماء المفاهيم المعنوية تؤخذ في مرحلة متأخرة من أسماء الأعيان المادية، لوجه شبهٍ بينهما، تمثل هذا ـ هنا ـ في مفهوم الإطلاق، ففي لغتنا العربية: الإطلاق يعني الإرسال للحيوان من وثاقه أو الشد عليه، يقولون (أطلق الفارس عنان فرسه) أي أرسلها وترك لها الحرية في الجري.

---

(١٢٠) أصول المظفر ١ / ١٥٢.

ومنه أخذ معنى الإطلاق كمفهوم معنوي، فما كان من شأنه أن يقيد ولم يقيد فهو مطلق.

ومن هنا اشترط في المطلق ليكون مطلقاً أن يتصف بشأنية التقييد، أي فيه صلاحية التقييد ـ تماماً ـ كالذي مر أن اشترط في العام أن يكون فيه صلاحية التخصيص.

ومن هنا عُرِّف المطلق بالتعريف الشائع لديهم بأنه (ما دل على شائع في جنسه).

والمقصود بالاسم الموصول (ما) من عبارة (ما دل): المعنى ولكن باعتباره موضوعاً للحكم كالرقبة في قولنا (اعتق رقبة) فإنها لما أُخذت ـ في هذا المثال ـ بلا قيد موضوعاً لوجوب العتق كانت مطلقة، وفي قولنا (اعتق رقبة مؤمنة) فإنها لما أخذت ـ في هذا المثال ـ موضوعاً لوجوب العتق أيضاً ولكن بقيد الإيمان كانت مقيدة.

وعرّفه الآمدي ـ (الإحكام ٣/ ٢-٣) ـ بأنه: «اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه».

وعلى أساس من تعريفه بأنه (اللفظ) لم يفرق بين موضوع المطلق والمقيد وموضوع العام والخاص، واعتبرهما موضوعاً واحداً، قال: «وإذا عُرف معنى المطلق والمقيد، فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه، والمختلف فيه، والمزيف، والمختار، فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق، فعليك باعتباره، ونقله إلى هنا».

أما على أساس أن الإطلاق والتقييد من شؤون المعنى فلابد من التفرقة بينهما واعتبارهما موضوعين.

وهو ـ أعني الفرق ـ أن دلالة العموم على الشيوع هي بالوضع ودلالة الإطلاق هي بالقرينة.

والمراد بالجنس ـ في التعريف المذكور ـ «مطلق ما يكون جامعاً بين الحصص التي تصلح الحصة المسماة بالمطلق للانطباق عليها، فـ(زيد العالم) مطلق، لانطباقه على زيد الشاب والشيخ والفقير والغني»(١٢١).

(١٢١) منتهى الدراية ٣ / ٦٧٧ - ٦٧٨ .

فليس المراد به الجنس الذي هو مصطلح منطقي.

«والمراد بالشيوع في الجنس شموله لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه»[١٢٢].

وعرّف الشيخ مغنية (في أصوله) المطلق بـ «ما دل على الماهية بلا قيد». والمقيد بخلاف المطلق ولذا عرفوه في مقابل التعريف المشهور للمطلق بأنه «ما دل لا على شائع في جنسه».

وكل هذه التعريفات وأمثالها مما ذكر في المقام تتحرك داخل إطار الفكر الفلسفي بما حوّل ـ كما سنرى ـ هذا الموضوع اللغوي الأصولي إلى موضوع فلسفي يدور في فلك الماهية وما يرتبط بها من شؤون، مع أن مفهوم الإطلاق والتقييد من أبرز وأوضح المفاهيم العرفية.

ولعل هذا الإلغاز الفلسفي الذي منيا به جاءهما من وضوحهما وضوحاً حجب بينهما وبين أن يعرّفا التعريف العلمي بعيداً عن الفلسفة ومعطياتها.

فالإطلاق هو الإطلاق، والتقييد هو التقييد كما يفهمها الناس والأصوليون ليس لهم اصطلاح خاص فيهما، وإنما استوردوهما من العرف واللغة، وبما للإطلاق من معنى الشيوع والشمول، ويقابله التقييد مقابلة التخصيص للعموم.

ألفاظ المطلق:

يريدون بها تلك الأسماء التي يطلق عليها لفظ المطلق، والذي ذكروه منها أربع مفردات، هي: اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة المطلقة والمفرد المعرّف بأل.

(اسم الجنس):

تقدم أن عرّفنا اسم الجنس في موضوع (ألفاظ العموم) بما عرّفه به النحاة العرب، وبما عرّفه به علماء الأصول من خلال ما أفادوه من تعريف الفلسفة له باعتباره يدل على الماهية، على اختلاف في تعيين الماهية التي يطلق عليها اسم الجنس:

ـ هل هي الماهية المطلقة (أي لا بشرط شيء).
ـ أو الماهية مع وحدة لا بعينها.

---

(١٢٢) منتهى الأصول ١ / ٤٦٧ .

والفرق في نقطة البحث بينه هنا وهناك هو أن المبحوث فيه هناك في موضوع (ألفاظ العام) هو اسم الجنس المعرّف، والمبحوث فيه هنا في موضوع (ألفاظ المطلق) هو اسم الجنس مطلقاً، أي بلا قيد حتى قيد الإطلاق.

إلا أن الأصوليين اختلفوا هنا في المقصود من الماهية الموضوع لها اسم الجنس المصطلح عليها فلسفياً بـ(الماهية لا بشرط)، وذلك لأن هذا المصطلح ـ وهو الماهية لا بشرط ـ يطلق على ثلاثة أنواع من الماهية، فأيها المقصود هنا؟

ولأجل أن نعرف موقع كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة التي تسمى (الماهية بلا شرط) لنعرف محط الخلاف، لابد من استعراض ما ذكر من التنويع الفلسفي للماهية، وكالتالي:

عُرّفت الماهية بأنها «المقولة في جواب ما هو أو ما هي، في مقابل السؤال عن الوجود.

قال الجرجاني: ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو.

وهي ـ من حيث هي ـ لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام».

وقُسمت إلى قسمين رئيسين: المهملة واللابشرط المقسمي.

١ـ الماهية المهملة:

وهي المنظور إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.. وتسمى (الماهية لا بشرط) أي لا بشرط اقترانها بما هو خارج عن ذاتها.

٢ـ الماهية لا بشرط المقسمي:

وهي المنظور إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها... ووصفت بـ(المقسمي) لأنها المقسم لأقسامها الثلاثة المعروفة باعتبارات الماهية الثلاثة، وللتفرقة بينها وبين أحد أقسامها الثلاثة وهو (الماهية لا بشرط القسمي) الآتي.

وتسمى الماهية لا بشرط أيضاً ـ كما رأينا في عنوانها.

وتقسم ـ أعني الماهية لا بشرط المقسمي ـ إلى ثلاثة أقسام هي: الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا، والماهية لا بشرط.

أ ـ الماهية بشرط شيء:

وهي التي تنظر بالإضافة إلى الشيء الخارج عن ذاتها مقترنة بوجوده كالرقبة المشروطة بالإيمان من قولنا: (اعتق رقبة مؤمنة) فإن ماهية الرقبة نظرت مقترنة بوجود الإيمان.

ب ـ الماهية بشرط لا:

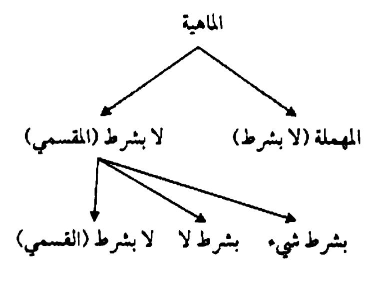
وتسمى أيضاً (الماهية بشرط لا شيء)، وهي: الماهية التي تنظر بالإضافة إلى الشيء الخارج عن ذاتها مقترنة بعدمه كالنظر إلى ماهية الرقبة مشروطة بعدم الكفر.

ج ـ الماهية لا بشرط:

وتسمى أيضاً (الماهية لا بشرط القسمي) في مقابل (الماهية لا بشرط المقسمي)، وهي: الماهية التي تنظر غير مشروطة بوجود ذلك الشيء الخارج عن ذاتها ولا مشروطة بعدمه.

نحو ' وجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حراً ـ مثلاً ـ فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة '.

الخلاصة:



ومنه نتبين أن مصطلح (لا بشرط) يستعمل كالتالي:

١- لا بشرط: أي لا بشرط شيء خارج عن الماهية وذاتياتها.. وهي الماهية المهملة.

٢- لا بشرط: أي لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة.. وهي الماهية لا بشرط المقسمي.

٣- لا بشرط: وهو لا بشرط القسمي، الاعتبار الثالث من الاعتبارات الثلاثة.

ومحط الخلاف بينهم في القسمين الرئيسين للماهية:

- فنسب إلى المشهور ذهابهم إلى أن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة.
- وحكي عن السيد الحسيني المعروف بسلطان العلماء المتوفى سنة ١٠٦٤هـ أنه ذهب - في حاشيته على المعالم - إلى أن اسم الجنس موضوع للماهية لا بشرط المقسمي.

والفارق بينهما هو:

- على رأي المشهور يكون اسم الجنس موضوعاً للمعنى المقيد بالإطلاق.
- وعلى رأي سلطان العلماء يكون موضوعاً لنفس المعنى.

ولهذا عرفوا اسم الجنس على رأي سلطان العلماء بأنه «اللفظ الموضوع للماهية المهملة عن كل قيد حتى قيد الإطلاق»[١٢٣].

وسبب عدول سلطان العلماء عن رأي المشهور هو أن الماهية إذا لحظت بالنظر إلى ذاتياتها من دون نظر إلى غيرها، ليست إلاّ هي، لا يحكم بها ولا عليها.

وبعكسها إذا لحظت مع شيء خارج عن ذاتها فإنه يحكم بها وعليها. ويترتب على هذا الفارق:

- على رأي المشهور، يكون المعنى حقيقة في المطلق، مجازاً في المقيد.
- وعلى رأي سلطان العلماء ومن تابعه: يكون المعنى حقيقة في المطلق والمقيد معاً.

(١٢٣) تهذيب الأصول ١ / ١٥٠ ومنتهى الدراية ٣ / ٦٨٢.

ويترتب عليه أيضاً:

- على رأي المشهور: يمكننا إجراء أصالة الإطلاق في الفرد المشكوك فيه.
- وعلى رأي سلطان العلماء: لا يمكننا التمسك بأصالة الإطلاق، بل لابد من التماس القرينة لإثبات بقاء ظهور المطلق في الإطلاق، ثم إجراء أصالة الإطلاق.

والقرينة ـ هنا ـ هي ما اصطلح عليه بـ(مقدمات الحكمة).

(علم الجنس):

يقسم النحاة العرب العَلَم ـ (وهو الاسم الذي يدل على مسماه تعييناً مطلقاً دون الحاجة إلى قرينة) ـ باعتبار تشخص معناه وعدم تشخصه إلى قسمين:

١ـ علم الشخص:

وهو ما يتحدد المقصود منه بذاته، باستخدام اللفظ الدال عليه، نحو: زيد ورهوان (اسم حصان) وبيروت وتغلب (اسم قبيلة).

٢ـ علم الجنس:

وهو ما وضع لتحديد الجنس كله لا فرد واحد منه، نحو: أسامة (علم يقصد به كل أسد)، وثعالة «علم يقصد به كل ثعلب»[١٢٤].

وعلم الجنس ـ بتعريفه المذكور ـ هو المقصود بالبحث عنا.

ولابد من أن يراعي: أنه لا يوجد في لغتنا العربية علم جنس لكل جنس من الأجناس، وذلك لأن علم الجنس سماعي يقتصر فيه على المسموع والمنقول عن العرب، ولهذا قال ابن مالك في ألفيته:

ووضعوا لبعض الأجناس علم	كعلم الأشخاص لفظاً وهو عَم
من ذاك أم عريـط للعقربِ	وهكذا ثعالـة للثعلبِ
ومثلـه برة للمبـرة	كذا فجـارِ علـم للفجرة

(١٢٤) موسوعة النحو والصرف والإعراب ٣٦٨ .

وهذه الأعلام (أعلام الأجناس) هي ـ في واقعها ـ أسماء أجناس مع فارق يسير بينها وبين أسماء الأجناس.

هذا الفارق جعلها تأخذ عنوان (علم الجنس)، وقد ألمح إليه بوضوح ابن الناظم في شرحه للأبيات الثلاثة المذكورة من ألفية أبيه ابن مالك، قال: «الأجناس التي لا تؤلف كالسباع والوحوش وأحناش الأرض، لا يحتاج فيها إلى وضع الأعلام لأشخاصها فعوضت عن ذلك بوضع العلم فيها للجنس مشاراً به إليه إشارة المعرف بالألف واللام، ولذلك يصلح للشمول، كنحو: (أسامة أجرأ من الضبع)، وللواحد المعهود كنحو: (هذا أسامة مقبلاً).

وقد يوضع هذا العلم لجنس ما يؤلف كقولهم: (هيان بن بيان) للمجهول، و(أبو الدغفاء) للأحمق، و (أبو المضاء) للفرس.

ومسميات أعلام الأجناس: أعيان ومعان.

فالأعيان كـ(شبوة) للعقرب، و(ثعالة) للثعلب، ومنه (أبو الحارث) و(أسامة) للأسد، و(أبو جعدة) و(ذؤالة) للذئب، و(ابن دأية) للغراب، و(بنت طبق) لضرب من الحيات.

وأما المعاني فكـ(برة) للمبرة، و(فجارِ) للفجرة جعلوه علماً على المعنى مؤنثاً ليكمل شبهه بـ(نزالِ) فيستحق البناء، ومَن ذلك (حماد) للمحمدة، و(يسارِ) للميسرة، وقالوا للخسران (خباب بن هياب)، وللباطل (وادي تخيب)، ومنه الأعداد المطلقة نحو (ستة ضعف ثلاثة)، (أربعة نصف ثمانية).

هذه الأسماء كلها أسماء أجناس، وسميت أعلاماً لجريانها مجرى العلم الشخصي في الاستعمال، وذلك لأنها لا تقبل الألف واللام، وإذا وصفت بالنكرة بعدها انتصبت على الحال، ويمنع من الصرف ما فيه تاء التأنيث، والألف والنون المزيدتان، فلما شاركت العلم الشخصي في الحكم ألحقت به».

ويقول السيد السبزواري في الفرق بينهما (التهذيب ١ / ١٥١): «ولا فرق بينه (يعني علم الجنس) وبين اسم الجنس إلاّ من جهتين:

الأولى: إن اسم الجنس نكرة بخلاف علم الجنس فإنه معرّف لفظي يجري

عليه أحكام المعرفة في الجملة من صحة الابتداء به ونحو ذلك، ولكن تعريفه اللفظي لا يسري إلى المعنى، كما أن التأنيث اللفظي لا يسري إلى الذات.

ولكن هذا القسم نادر في غالب الاستعمالات المحاورية خصوصاً في الفقه.

الثانية: إن اسم الجنس وضع لذات المعنى على نحو ما مر، بخلاف علم الجنس فإنه وضع لذات المعنى في حالة تميزه عن غيره من دون أن يكون اللحاظ قيداً حتى يكون مقيداً، ويمتنع صدقه على الخارجيات، بل بنحو القضية الحينية الشرطية، وهذه العناية أوجبت كونه معرفاً لفظياً، وهذا الفرق يرجع إلى الأول في الواقع».

ويقول السيد المروج في (المنتهى ٣/ ٦٨٩): «الفرق بين علم الجنس واسمه (اسم الجنس) واضح، لكون:

الأول: الماهية الملحوظ معها التعين الذهني.

والثاني: الماهية المبهمة التي لم يلاحظ معها شيء».

وإذا عدنا إلى قواعد لغتنا العربية (والعود أحمد) سوف نرى أن الفرق بينهما هو الفرق بين النكرة التي لا تدل على معين والمعرفة التي تدل على معين.

فاسم الجنس لأنه نكرة لا دلالة فيه على معين، وهو معنى الإبهام المذكور في تفرقتهم.

وعلم الجنس لأنه معرفة يدل على معين، وهو الذي عنوه بالتعين الذهني.

(النكرة):

الفرق في محط البحث عن النكرة في موضوع (ألفاظ العموم)، وفي موضوعنا هذا هو:

ـ أن النكرة هناك بحثت كمفردة في أسلوب تعبيري معين، هو (النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط).

ـ بينما بحثها هنا يقوم على أنها مفردة، أي لا ضمن أسلوب تعبيري معين،

ولهذا سميت (النكرة المطلقة)، وهي « التي يقال فيها: إن مفهومها نفس الجنس والماهية المقيدة بالوحدة التي يدل عليها تنوين التنكير، فتدل على حصة أي فرد من الماهية غير معين، فيكون مدلولها فرداً من الأفراد على البدل لأن الفرد الذي يوجد يكون بدلاً من الآخر »[١٢٥].

(المفرد المعرّف بأل):

والمراد بـ(أل) ـ هنا ـ الجنسية البيانية مثل: (العلم خير من الجهل) والاستغراقية مثل: (الإنسان في خسر)، والأخرى العهدية وبجميع أقسامها من ذكرية وذهنية وحضورية.

وقد اختلف الأصوليون في دلالة هذه المفردة (الاسم المعرف بأل) على الشمول.

ـ فهل تدل على الشمول (الإطلاق) أو لا دلالة فيها عليه؟

ـ وعلى تقدير دلالتها على الإطلاق: هل هذه الدلالة مستفادة من وضع (أل) التعريفية لذلك، أو من القرائن؟

هذه تساؤلات أدير البحث الأصولي حولها.

والسبب الذي دعا القوم إلى إثارة هذه التساؤلات هو ما يبدو من تنافٍ بين الإفراد المستفاد من كلمة (المفرد) في عنوان المسألة (المفرد المعرّف بأل) الذي لا يدل على أكثر من واحد، والاستغراق المستفاد من كلمة (أل الجنسية).

ويصوغ التفتازاني الإشكال المشار إليه في كتابه (المطول ص٦٨) بقوله: « إن إفراد الاسم يدل على وحدة معناه، واستغراقه يدل على تعدده، والوحدة والتعدد مما يتنافيان، فكيف يجتمعان؟ ».

ويجيب في رفع هذا الإشكال بما أجاب به الخطيب القزويني في كتابه (تلخيص المفتاح) فيقول: « أشار (يعني القزويني) إلى جوابه (يعني الإشكال) بقوله: « .. (ولا تنافي بين الاستغراق وإفراد الاسم لأن الحرف) الدال على الاستغراق كحرف

---

(١٢٥) قواعد استنباط الأحكام ٣١٣ .

النفي ولام التعريف (إنما تدخل عليه) أي على الاسم المفرد حال كونه (مجرداً عن) الدلالة على (معنى الوحدة)، كما أنه مجرد عن الدلالة على التعدد».

ويلاحظ عليه:

أن هذا الاستغراق والشمولية أو الإطلاق يستفاد من الأداة التي هي (أل) إذا كانت جنسية استغراقية بحيث يصح حلول (كل) محلها.

أما في حالة كونها بيانية أو عهدية فإنها لا تفيد الاستغراق، وإذا كان ثمة استغراق فإنه يستفاد من القرائن السياقية أو القرائن الخارجية التي عبّر عنها (أعني القرائن الخارجية) الأصوليون بـ(مقدمات الحكمة).

فالقول الذي ينبغي أن يعتمد عليه في هذه المسألة هو التفصيل بين الرأي المشهور الذي يقول بأن الاستغراق هنا مستفاد من الوضع، وبين رأي السيد سلطان العلماء القائل بان الإطلاق مستفاد من القرائن.

ذلك التفصيل الذي نفرق فيه بين:

- المفرد المعرّف بأل الجنسية الاستغراقية فانه يفيد الإطلاق بحاق لفظه لدلالة (أل) عليه.
- والمفرد المعرف بأل البيانية أو أل العهدية الذي يستفاد إطلاقه من القرائن التي قد تكون سياقية وقد تكون خارجية.

إن هذه المسألة هي من أبرز وأعمق المسائل التي تأثر فيها أصول الفقه بالفلسفة.

والذي يلاحظ هنا:

إن الأصوليين يصرحون وينصون على أن الإطلاق والتقييد ليس لهم فيهما اصطلاح خاص، وإنما أخذوهما من العرف الاجتماعي بما لهما من معنى لغوي عرفي، وكذلك الألفاظ التي يطلق عليها المطلق التي هي أسماء الأجناس وأخواتها هي الأخرى يقولون بأنها مفاهيم عرفية، فكان المفروض منهجياً أن تعرّف وتفسّر هذه المفاهيم من خلال الفهم العرفي لها، ولكن التزام الأصوليين بالمنهج الفلسفي فرض عليهم أن يعرفوها تعريفاً فلسفياً بما أوقعهم في المفارقة المذكورة.

والناس الذين لا يعرفون شيئاً من هذا التفكير والتعبير الفلسفيين، وكذلك الفقهاء الذين لم يدرسوا الفلسفة كانوا يتعاملون مع أسماء الأجناس ويدركون فيما إذا كان لمفهوم الاسم إطلاق أو ليس له إطلاق، وذلك عن طريق الأداة أو القرائن السياقية أو الأخرى الإحاطية، فكان الأصوب ـ من ناحية منهجية ـ أن يقال، ومن البدء: إن الإطلاق في هذه المفاهيم يعرف بواسطة الأداة أو القرينة، من غير حاجة إلى أن نعرّف مفهوماً عرفياً تعريفاً فلسفياً فنقع في مفارقة منهجية نحن في غنىً عنها.

قرينة الحكمة:

تقدم أن أشرنا إلى أن القوم اختلفوا في مصدر الإطلاق أو دليل الإطلاق وهو ما يستفاد منه إطلاق المعنى.

ـ فذهب المشهور إلى أنه الوضع.

ـ وذهب سلطان العلماء ومن تابعه إلى أنه القرينة.

ويريد من القرينة (قرينة الحكمة) التي اصطلحوا عليها باسم (مقدمات الحكمة).

والأصوب أن نصطلح عليها بـ(عناصر الحكمة)، لأن المقدمة أول الشيء أو هي قطعة من الشيء تتقدم عليه، ومنه سميت طليعة الجيش، وتوطئة الكتاب، وأول الكلام بالمقدمة.

بينما الأمر هنا ليس كذلك إذ إن ما سمي بمقدمات الحكمة هو ـ في واقعه ـ عناصر قرينة الحكمة، ذلك أن هذه القرينة تتألف من عناصرها على شكل تكامل، أي يكمل بعضها الآخر.

والعنصر هو جزء الشيء الذي يتألف منه.

وقرينة الحكمة لا تختلف عن غيرها، فما تتألف منه من أمور ينبغي أن يطلق عليه عنوان عنصر لا مقدمة.

وعليه فالمراد من (مقدمات الحكمة) في مصطلح القوم هو (عناصر الحكمة).

فكان الأصوب في عنوان المسألة أن يقال (عناصر الحكمة) أو (قرينة الحكمة)، ثم يقال: وعناصر هذه القرينة اثنان أو ثلاثة أو أربعة.. والقرينة مصطلح علمي عرفه الجرجاني بقوله: «القرينة: في اللغة فعيلة بمعنى فاعلة، مأخوذ من المقارنة.. وفي الاصطلاح: أمر يشير إلى المطلوب».

ويمكننا أن نعرفها بأنها الدليل الذي يقترن بالفكرة لإثباتها أو نفيها، أو ليوضح مراد المتكلم من كلامه.

وتنقسم القرينة إلى: مقالية ومقامية وحكمة.

١ـ القرينة المقالية: هي اللفظ يقترن بالفكرة وهي السياق اللفظي الذي تقع فيه الفكرة.

وتسمى ـ أيضاً ـ القرينة القولية والقرينة اللفظية.

٢ـ القرينة المقامية: وتسمى ـ أيضاً ـ القرينة الحالية والقرينة المعنوية، وهي: ما يحيط بالكلام من فعل أو حدث يلقي الضوء عليه فيوضح مقصود المتكلم منه.

٣ـ قرينة الحكمة:

يراد بالحكمة ـ هنا ـ: العقل الذي يضع الأشياء في مواضعها المناسبة لها.

ولأن هذه القرينة منسوبة للمتكلم الحكيم وهو العاقل الجاد والملتفت لما يقول: سميت بالحكمة.

وهذه القرينة قرينة عامة لا تختص بموضوعنا هذا (المطلق)، ولكنها تنطبق عليه كمورد من مواردها.

ومستندها سيرة العقلاء الذين دأبوا ـ على اختلاف لغاتهم ومجتمعاتهم ـ على استفادة الإطلاق من الكلام الذي تقترن به.

وقد اختلفوا في عدد هذه العناصر أو المقدمات التي تتألف منها هذه القرينة:

ـ فمنهم من عدَّها مقدمتين أو عنصرين، أمثال السيد السبزواري في (التهذيب ١/ ١٥٣).

فقد عدّها أولاً ثلاثة ثم داخل بين الأخيرين فأرجعهما إلى واحد، قال: «وهي (يعني مقدمات الحكمة) من القرائن العامة غير المختصة بمورد دون آخر... وتتركب من أمور:

١ـ كون المتكلم في مقام بيان المراد.

٢ـ عدم ما يصلح لتقييد الكلام بحيث يصح الاعتماد عليه لدى العرف.

٣ـ عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب في البين.

ثم قال: «ويمكن إرجاع الأخيرين إلى واحد، وهو عدم وجود قرينة على التقييد، ووجود القدر المتيقن قرينة.

فمقدمات الحكمة ـ في الواقع ـ اثنتان:

١ ـ كون المتكلم في مقام البيان.

٢ ـ وفقد القرينة على التقييد».

وممن عدّها ثلاثاً صاحب الكفاية قال ص٢٤٧ـ: «وهي (يعني قرينة الحكمة) تتوقف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب».

وكذلك شيخنا المظفر، قال ١/ ١٦١ـ: «وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة) والمعروف أنها ثلاث:

الأولى: إمكان الإطلاق والتقييد.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد.

الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان».

ومثلهما السيد مكي العاملي، قال في (قواعده ٣١٩): «والقرينة التي يستكشف منها إرادة المطلق هي المقدمات التي أطلقوا عليها اسم (مقدمات الحكمة)، وهي ثلاث:

الأولى: أن يكون المتكلم في مقام البيان لتمام المراد من الجهة التي نريد التمسك بالإطلاق فيها.

الثانية: أن لا ينصب المتكلم قرينة ـ متصلة أو منفصلة ـ تقتضي تعيين المراد وتقييد موضوع الحكم أو متعلقه بخصوصية وجودية أو عدمية.

الثالثة: أن لا يكون في مقام التخاطب قدر متيقن».

وعدها السيد البجنوردي في (المنتهى ١/ ٤٧٢) «أربعاً هي:

١ـ أن يكون المورد ـ أي اللفظ والمعنى الذي نريد إثبات إطلاقه ـ قابلاً للإطلاق والتقييد.

٢ـ أن يكون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي نريد أن نأخذ بإطلاقها.

٣ـ عدم تقييده بدليل لفظي أو لبي، متصل أو منفصل.

٤ـ عدم قدر متيقن في مقام التخاطب».

وهذا الذي جاء في (المنتهى) هو منتهى العدد لهذه العناصر. وقبل أن نقارن بينها ونوازن لننتهي إلى العدد المطلوب نقوم بتبيان المراد من كل واحد منها:

ـ العنصر الأول: وهو أن يكون المتكلم في مقام البيان:

أبنت في المباحث الأولى من الكتاب أن علم أصول الفقه يبحث في أحد موضوعيه، الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة، وهي تلك الظواهر التي يقوم عليها كيان النص اللفظي وتقوم بتفسيره وإيضاح معناه.

وهذا في مجال النظرية.

أما في مجال التطبيق فالمقصود هو النصوص الشرعية.

وهنا عندما يقولون: العنصر الأول من عناصر قرينة الحكمة هو أن يكون المتكلم عندما تكلم بكلامه هو في صدد بيان مراده من كلامه وهو المعنى الذي يقصده من إلقاء كلامه وتكلمه به، يريدون من ناحية تطبيقية:

ـ بالمتكلم: المشرع الإسلامي المقدس.

ـ وبالكلام: التكليف الشرعي أو الحكم الشرعي الذي يحمله إلى المكلفين اللفظ الشرعي الذي يُخَاطَبُ به المكلفون.

وسبب هذا الاشتراط هو أن الحكم الشرعي ـ في رأيهم ـ يمر بمرحلتين:

مرحلة التشريع.

ومرحلة التبليغ.

وعبروا عن المرحلة الثانية (مرحلة التبليغ) في عبارتهم بـ(مقام البيان).

فالمراد من مقام البيان هو أن الحكم انتهى من مرحلة التشريع وانتقل إلى مرحلة التبليغ وبيان الحكم للمكلفين.

وبتعبير آخر:

إن التكليف انتهى من مرحلة التقنين ووصل إلى مرحلة الإبلاغ.

وذلك أن المشرع عندما يكون في مرحلة التشريع قد لا ينصب قرينة على مراده وهو يريد التقييد مرجئاً ذلك إلى مرحلة التبليغ، فلا نستطيع أن نتمسك بإطلاق كلامه ونحمله على إرادته الإطلاق منه.

وبعكسه في (مقام البيان)، فإنه ـ هنا ـ هو في صدد بيان كل ما يتعلق بمراده لأن الحكم عن طريق تبليغه يدخل مجال فعلية التكليف فلابد من ذكر كل ما يتعلق به من شؤون.

وهذا العنصر لابد من إحرازه من قبل الفقيه ما دمنا نؤمن بأن للحكم مرحلتين:

* تشريعية لا تتطلب من المشرع أن يوضح فيه جميع ما يتعلق بالحكم من شؤون.
* وتبليغية تتطلب من المشرع أن يبين جميع ما يتعلق بالحكم من شؤون.

ـ العنصر الثاني: أن لا ينصب المتكلم (المشرع) قرينة على التقييد.

وهذا العنصر ـ أيضاً ـ على الفقيه أن يحرزه، وذلك لأن القرينة تقدم على ذي القرينة، إمّا لأنها أقوى الظهورين وإمّا لأنها أقوى الحجتين، فمع وجودها لا طريق للفقيه إلى حمل كلام المشرع على الإطلاق.

ـ العنصر الثالث: أن لا يوجد في مقام التخاطب قدر متيقن يصح أن يعتمد

عليه المتكلم كقرينة تقييد.

المراد بمقام التخاطب مرحلة التبليغ أيضاً، أو قل (مقام البيان)، أي لابد من التأكد من أن المشرع عندما ألقى كلامه على المخاطب أو المخاطبين لا توجد في البين قرينة يمكنه أن يعتمد عليها في بيان مراده.

والمقصود بالقدر المتيقن هو أن يعلم المكلف أثناء مخاطبته بالحكم من قبل المشرع بوجود فرد أو أفراد من المطلق قد استفيد من قرينة مقالية أو مقامية أن له ـ أو لها ـ حكماً، بما يرقى إلى مستوى القرينة التي تمنع من حمل المطلق على إطلاقه.

ومثلوا له: بما لو قال المولى لخادمه: (اشتر اللحم)، والخادم يعلم بأن مراد مولاه من اللحم لحم الغنم.

فـ(اللحم) في قوله (اشتر اللحم) هو المطلق لأنه مفرد معرّف بأل ـ وهو ـ كما تقدم ـ يفيد الإطلاق.

و(لحم الغنم) هو القدر المتيقن الذي دلت عليه القرينة المقامية والتي قامت معه بدور تقييد المطلق.

وبالمقارنة بينه وبين العنصر الثاني الذي هو إحراز عدم نصب قرينة على التقييد يدخل ضمنه، وذلك بتغيير كلمة (نصب) إلى كلمة (الاعتماد) فنقول: (العنصر الثاني: أن لا توجد في مقام البيان قرينة يحق للمتكلم الاعتماد عليها في مجال التقييد.

ـ العنصر الرابع: قابلية المورد للإطلاق والتقييد.

إن هذا العنصر ـ من ناحية منهجية ـ لا يصلح لأن يكون عنصراً من عناصر قرينة الحكمة، لأنه إلى أن يكون شرطاً من شروط التقييد (الموضوع التالي) أولى وألصق منه أن يكون جزءاً من أجزاء هذه القرينة. ونخلص من هذا إلى أن قرينة الحكمة تتألف من عنصرين، هما:

١ـ أن يكون المتكلم في مقام بيان مراده.

٢ـ أن لا يوجد في البين قرينة تقييد يصح اعتماد المتكلم عليها.

ونتبين من هذا كله:

أن الغاية من التماس هذه القرينة هي إثبات الإطلاق ونفي التقييد. ومن الأصول التي ذكروها في المقام هو: (أصالة كون المتكلم في مقام البيان).

ومجال الرجوع إلى هذا الأصل والأخذ هو الشك في كون المتكلم في مقام البيان.

وهو من الظواهر الاجتماعية التي تبانى عليها الناس في محاوراتهم ومحادثاتهم.

التقييد:

(تعريفه):

وكما عرفنا التخصيص - في موضوع العام والخاص - بأنه التضييق في شمولية دلالة العام، نعرّف التقييد بما يماثله فنقول:

التقييد: هو التضييق في شمولية دلالة المطلق.

وما قلناه في شرح التعريف هناك نقوله هنا.

(أهميته):

وكما كان التخصيص هو لبُّ موضوع العام والخاص، ومنه اكتسب الموضوع أهميته بشكل عام، كذلك الشأن هنا حيث لم يعقد هذا الفصل (المطلق والمقيد) إلاّ لمعرفة التقييد لأنه الذي يحتاجه الفقيه في مقام استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.

(عنوانه):

وقد حملت المسألة في بعض الكتب الأصولية العنوان المذكور هنا وهو (التقييد)، وفي أخرى عنوان (حمل المطلق على المقيد).

وكلا العنوانين معناهما واحد، والغاية منهما واحدة.

(شروطه):

اشترط لتحقق التقييد وصحة العمل به توافر أمرين، هما: التنافي بين المطلق والمقيد واتحاد سببهما (أو وحدة موجبهما)، ويريدون به وحدة التكليف.

١ ـ التنافي:

يقول الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية ٤٠٩): «في وجوب حمل المطلق على المقيد لابد من التعارض بينهما حتى يجب، وإلاّ فلا يجب، بل ولا يجوز عند الفقهاء، لأنه إبطال للدليل الشرعي، وهو الإطلاق من جهة ورخصة، لأن المطلق مع عدم معارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الإطلاق، فإذا لم يكن ما يعارضه ويقاومه فلا معنى لتقييده، لأن المقتضي موجود والمانع مفقود».

ويوضح شيخنا المظفر (١/ ١٦٦) معنى التنافي عن طريق التبيين والتمثيل، فيقول: «معنى التنافي بين المطلق والمقيد: إن التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً، أي أنهما يتكاذبان في ظهورهما، مثل قول الطبيب ـ مثلاً ـ: (اشرب لبناً)، ثم يقول: (اشرب لبناً حلواً)، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه، وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه».

وبعرض أبين يقول الوحيد البهبهاني: «ثم نقول: هذا الوارد المقيد معلوم أنه تكليف كالمطلق، فإمّا أن يكون عين التكليف بالمطلق المذكور، مثل: (إن ظاهرت فاعتق رقبة)، ثم يقول: (إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، ونعلم بالإجماع أو غيره أن الظهار لا يوجب إلاّ عتق رقبة واحدة، لا تكرار في عتقها أصلاً، علمنا من هذا وقوع التعارض بين الخبرين جزماً لأن مقتضى المطلق جواز عتق الرقبة الكافرة، وتحقق الامتثال به، ومقتضى المقيد عدم الجواز وعدم الامتثال، فلابد من حمل المطلق على المقيد، لأنه مقتضى الفهم العرفي، ولأن المقيد أقوى دلالة من المطلق».

(وحدة التكليف):

يعبر عنه بـ(اتحاد السبب) أو (اتحاد الموجب) إن نُظر على أساس النظرية، وإن نُظر على أساس التطبيق ـ كالذي نحن فيه ـ سمي وحدة التكليف، بمعنى أن يكون التكليف في المطلق والتكليف في المقيد واحداً، أو كما عبر الوحيد البهبهاني: أن يكون التكليف في المقيد عين التكليف في المطلق، وهذا كما في المثالين المتقدمين: (اشرب لبناً) و(اشرب لبناً حلواً)، و(اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة).

يقول العلامة الحلي في (المبادئ ص١٥١): «إن كان حكم المطلق مخالفاً لحكم المقيد لم يحمل المطلق عليه».

وهذا مثل قول المولى: (اشترِ رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة).

• وإن ماثله:

- فإن اتحد السبب (نحو: اعتق رقبة... واعتق رقبة مؤمنة)، حمل المطلق عليه.

- وإن اختلف (السبب) لم يجب الحمل إلاّ بدليل منفصل •.

ويفصل صاحب المعالم أكثر فيقول: • إذا ورد مطلق ومقيد:

- فإمّا أن يختلف حكمهما، نحو: (أكرم هاشمياً) و (جالس هاشمياً عالماً)، فلا يحمل أحدهما على الآخر حينئذ بوجه من الوجوه، اتفاقاً.

- وإمّا أن لا يختلف، نحو: (أكرم هاشمياً) و (أكرم هاشمياً عارفاً) وحينئذ فإما أن يتحد موجبهما أو يختلف.

* فإن اتحد: فإما أن يكونا مثبتين أو منفيين، فهذه أقسام ثلاثة:

الأول: أن يتحد موجبهما مثبتين، مثل: (إن ظاهرت فاعتق رقبة) و(إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، فيحمل المطلق على المقيد إجماعاً.

أمّا أن يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين.

الثاني: أن يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معاً، اتفاقاً، مثل: أن يقول في كفارة الظهار: (لا تعتق المكاتب) و(لا تعتق المكاتب الكافر).

الثالث: أن يختلف موجبهما كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها في كفارة القتل.

وعندنا: أنه لا يحمل (المطلق) على المقيد حينئذ لعدم المقتضي له.

وذهب كثير من مخالفينا إلى أنه يحمل عليه قياساً مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقاً.

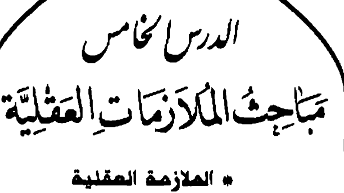
وكلاهما باطل، لاسيما الأخير •.

وهذا الأسلوب من الحمل - عند توافر الشرطين - هو من نوع الجمع العرفي بين الدليلين بتقديم القرينة على صاحبها لأنها نص أو أظهر، وهو ظاهر، أو لأن

حجيتها أقوى من حجيته، وعلى التفصيل الذي مر في موضوع العام والخاص.

وكذلك كل ما قيل في إجمال المخصص من التمسك بالعام وعدمه، يقال هنا عند إجمال المقيد.

وما ذكر في جريان أصالة العموم يجري في إجراء أصالة الإطلاق.



الدرس الخامس

مباحث الملازمات العقلية

* الملازمة العقلية
* الإجزاء
* مقدمة الواجب
* النهي عن الضد
* اجتماع الأمر والنهي
* اقتضاء النهي الفساد

توطئة

أبنت في تحديد موضوع علم أصول الفقه أن هذا العلم يبحث في موضوعين، هما:

١- الظواهر اللغوية ـ الاجتماعية.
٢- الظواهر الاجتماعية ـ الاجتماعية.

ومن خلال تطبيقهما على الأدلة الشرعية وشؤونها.

وقد انتهينا في مباحث دلالة الألفاظ من الموضوع الأول.

وفي هذه المباحث الآتية (الملازمات العقلية) و(الأصول العملية) ننتقل إلى الموضوع الثاني، وهو: الظواهر الاجتماعية ـ الاجتماعية، مبتدئين بما أطلق عليه الأصوليون عنوان (الملازمات العقلية)، ويعنون بها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ومؤدى هذه الملازمة: أنه متى حكم العقل بحسن شيء أو قبحه حكم الشرع على طبق حكم العقل.

أي أن حكم العقل يلازمه عقلاً حكم الشرع.

يقول أستاذنا المظفر ١/ ٢٠٦ ـ: «أي أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً ـ بما هم عقلاء ـ على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلابد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم، بل رئيسهم، فهو ـ بما هو عاقل، بل خالق العقل ـ كسائر

العقلاء لابد أن يحكم بها يحكمون.

ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض».

والعكس صحيح، أي إذا حكم الشرع بشيء حكم العقل به.

يقول السيد السبزواري في (التهذيب ١/ ١٩١): «وهي -يعني قاعدة الملازمة- أنه كل ما حكم به الشرع يحكم به العقل.

وهذه القاعدة قديمة جداً، بل كانت في قديم الأزمان معتقد بعض أعاظم حكماء اليونان، وتظهر من كلمات أهل العرفان حيث يقولون:

إن العقل شرع داخلي، والشرع عقل خارجي، ولا فرق بينهما في حاق الواقع، فلو تجسم العقل لكان بصورة النبي، كما لو تجرد النبي لصار العقل بعينه، بلا فرق بينهما إلاّ باختلاف النشأة والعالم».

فإذن، فحوى هذه الملازمة هي:

- كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.
- وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل.

أي أن حكم كل منهما يلازمه حكم الآخر.

وقد بحثت هذه الملازمة في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية وفق المنهج الفلسفي، وفي علم الكلام وفق المنهج الكلامي.

وكلا المنهجين عقلي يعتمد ويلتزم المبادئ العقلية.

ونقلت المسألة إلى علم أصول الفقه وبحثت فيه وفق المنهج العقلي أيضاً.

وهنا ـ أي بالنسبة إلينا ـ يأتي دور التجربة الرائدة وذلك بتناول المسألة وفق المنهج العلمي.

ومبرر العدول عن المنهج الفلسفي والمنهج الكلامي ـ بالإضافة إلى ما بينهما وبين المنهج العلمي من فارق ـ هو أن القوم ربطوا المسألة بفكرة التحسين والتقبيح

من منطلق خلافهم فيهما: هل هما عقليان حكم بهما العقل بما لازمه ـ عقلاً ـ حكم الشرع، أو هما شرعيان فما حسّنه الشرع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح ؟

والذين استدلوا بأنهما عقليان بدليل تباني العقلاء على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح، وأن المشرع سيد العقلاء ورئيسهم، تسلمهم هذه النتيجة ـ قهراً ـ إلى أن الحسن والقبح شرعيان، ولكن الوصول إليها كان عن طريق تباني العقلاء، لا بشكل مباشر، أو عن طريق النصوص الشرعية.

ولهذا عدل بعضهم إلى القول بأن الحسن في الأشياء الحسنة ذاتي وكذلك القبح في الأشياء القبيحة ذاتي يدرك بالوجدان بأدنى التفاتة من الإنسان.

وترجع تلكم المفارقة إلى أنهم فهموا من العقل الحاكم بالملازمة، أو المدرك للاستلزام هو بناء العقلاء.

وهو في الواقع ـ غير هذا، ذلك أن المراد به هنا الإدراك البديهي الذي قد يعبر عنه بالوجدان في مقابل البرهان الذي هو إدراك نظري.

وكما توخى البحث في دلالة الألفاظ:

ـ دراسة قاعدة الظهور.

ـ ودراسة مواردها من مفردات ومركبات.

يتوخى البحث الأصولي ـ هنا ـ:

ـ دراسة قاعدة الملازمة.

ـ ودراسة مواردها، المتمثلة في الظواهر التالية:

١ - الإجزاء.

٢ - مقدمة الواجب.

٣ - الضد.

٤ - اجتماع الأمر والنهي.

٥ - دلالة النهي على الفساد.

الموضوع العام لهذه المسائل:

أوضحت ـ في أعلاه ـ أننا في هذا الباب نبحث المسائل الخمس، وتعقيباً عليه لابد من الإشارة إلى أن الأصوليين اختلفوا في تصنيف هذه المواد، لاختلافهم في دليل حكمها:

ـ فمنهم من سلكها ضمن موضوعات مباحث الألفاظ.

ومن أبرز هؤلاء الآخوند الخراساني في (الكفاية).

ـ ومنهم من استقل بها في هذا الباب (باب الملازمات العقلية).

ومن هؤلاء شيخنا المظفر في أصوله والسيد السبزواري في تهذيبه.

ولأجل أن نجمع بين الحقين ونكون مع الطرفين نبوبها مستقلة ونستدل عليها بالدليلين اللفظي والعقلي.

الملازمة العقلية

سوف نتناول تعريف هذه القاعدة من خلال ملاحظة السلوك الاجتماعي لتعامل الناس مع هذه القاعدة.

ومن بعد ننتقل إلى الجانب التطبيقي في المسألة.

وقبل التعريف نوطئ ببيان المراد من كل من مفردتي العنوان: الملازمة.. العقل.

(الملازمة):

الملازمة Inherence:

«لغةً: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء».

وعلمياً: «كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل»[1].

ويراد بها -هنا- (الاستلزام To imply) وهو -كما يعرفه صحاح المرعشليين- «ترتب نتيجة حتمية على أمر آخر عقلاً أو تجربة».

وهذا الاستلزام من أوضح الظواهر الاجتماعية (العرفية) التي قامت عليها حياة الناس في أعمالهم ومعاملاتهم.

(العقل):

يراد به ـ هنا ـ القوة الذهنية التي تدرك الاستلزام المذكور وبالبداهة، أي من

(١) صحاح المرعشليين: مادة: لزم.

دون إعمال فكر.

فمتى أدرك الإنسان أن هذا الفعل واجب عليه، وهذا الفعل لا يمكن تحقيقه خارجاً إلاّ بالإتيان بمقدمته، يدرك بالبداهة استلزام تحقيق هذا الفعل للإتيان بمقدمته التي توقف عليها.

فمثلاً: لو أمر صاحب المزرعة عمالها بحرثها، وهم يدركون أن الحرث يتطلب استعمال آلاته، سوف يحضرونها ويستعملونها ولو لم يأمرهم صاحب المزرعة بذلك.

وهكذا لو قال الطبيب للمريض: استعمل هذا الدواء المكتوب في هذه الوصفة لمدة أسبوع، فإن المريض يدرك أن عليه أن يذهب إلى الصيدلية لأخذ الدواء منها وإن لم يأمره الطبيب بذلك.

ومنه نخلص إلى أن المراد بالملازمة ـ في العرف الاجتماعي ـ:

استلزام شيء ثبت بالأمر به أو النهي عنه أو الإرشاد إليه بالفعل أو الترك، لما يتوقف تحققه عليه عقلاً أو تجربة.

وفي ضوئه يمكننا أن نعرّف الملازمة في العرف الشرعي بأنها: الترابط بين حكم شرعي ثبت بالنص وحكم شرعي آخر كشف عنه العقل.

وهذا نحو الأمر بالوضوء بنص شرعي المستلزم لذهاب المكلف إلى محل الماء واستعماله، فإن العقل هنا يدرك ـ وببداهة ـ وجوب ذهاب المكلف إلى محل الماء لأجل التوضؤ منه، وأنه مطلوب شرعاً وإن لم ينص الشارع على ذلك.

واعتماداً على هذه البداهة الموجودة عند كل إنسان بما يعطي صفة الاجتماعية العامة للظاهرة لم يصدر المشرع نصاً بحكم أمثال هذه المستلزمات، أي أنه اعتمد في معرفة حكمها على المكلف لأنه يدركها بعقله وببداهة.

وما دامت المسألة بهذا اليسر من التصور والتصوير لا نحتاج إلى أن ندخلها مجالات الفلسفة أو الكلام، ونطيل البحث بما لا ضرورة تدعو إليه.

وكما رأينا، إن الملازمة ليست بين حكم شرعي وآخر عقلي، وإنما هي قائمة بين حكمين شرعيين: أحدهما نص عليه الشرع، وآخر ترك أمر معرفته وإدراكه لبديهة عقل المكلف.

الإجزاء

تعريفه:

الإجزاء ـ بكسر الهمزة من أوله ـ: مصدر الفعل (أجزأ) المتعدي بزيادة الهمزة من أوله.

يقال: (أجزأ الشيءُ فلاناً) بمعنى كفاه.

ويقال: (أجزأ الراعي الإبلَ) إذا كفاها عن الماء بالرُّطْبِ والكلأ فالإجزاء ـ في اللغة ـ الكفاية.

واستعمال الكلمة يلمح إلى أن الإجزاء لا يكون إلاّ في حالة استعمال البديل.

ففي المثال الثاني: المطلوب للإبل هو الماء لأنها عطشى، ولكن الراعي أعطاها البديل، وهو الرطب والكلأ، فكفاها هذا البديل وأجزأها عن الأصل.

والإجزاء في الاصطلاح الأصولي هو الإجزاء بمعناه اللغوي، أو يراد به الكفاية أيضاً.

يقول صاحب الكفاية: «الظاهر أن الإجزاء -هاهُنا- بمعناه لغة، وهو الكفاية».

موضوعه:

تبينا من التعريف اللغوي للإجزاء أن محط استعماله هو أن يكون هناك مطلوب ولا يؤتى بذلك المطلوب لسبب من الأسباب، وينتقل إلى الإتيان ببديله.

وهنا يأتي التساؤل الذي يحدد موضوع الإجزاء، وهو:

هل هذا البديل مجزئ وكافٍ عن المطلوب؟

وهذا كما في مثالنا الثاني: فالمطلوب للإبل هو الماء، والبديل هو المرعى الرطب والكلأ.

وفي هديه: فموضوع الإجزاء في مجال التطبيقات الشرعية هو إغناء وكفاية المأمور به البديل عن المأمور به المطلوب.

ولهذا كان موضوع الإجزاء ـ هنا ـ هو الأوامر الشرعية، ذلك أن الأوامر الشرعية كغيرها من الأوامر القانونية والأخرى العرفية، فيها ما ينصب على المطلوب الأولي، وفيها ما يوجه إلى بديله، كما في الحالات الطارئة.

وهنا يأتي التساؤل الذي يطرحه الأصوليون ليعيّنوا به محط بحث الإجزاء علمياً وهو:

إن أتى المكلف بالبديل الاضطراري ثم ارتفعت الحالة الطارئة وأصبح بإمكانه الإتيان بالمطلوب الاختياري، فهل يجزئه امتثال البديل أو لابد من الإتيان بالمطلوب؟

وهكذا لو جاء بالبديل مع الأمر الظاهري فهل يكفيه عن الإتيان بالمطلوب مع الأمر الواقعي؟

وبتعبير مختصر:

هل يقتضي أو يستلزم الإتيانُ بالمأمورِ به البديلِ الإجزاءَ، فيكون كافياً عن الإتيان بالمطلوب عند القدرة على الإتيان به؟

ويتضح هذا في العبادات ذوات البدائل كالوضوء وبديله الذي هو التيمم، وأشكال الصلاة وبدائلها أمثال الصلاة من قيام وبديلها الذي هو الصلاة من جلوس.. والخ.

ويستبين أكثر مع التنويع للأوامر الذي مر بنا في مباحث الألفاظ، فالمطلوب

من المكلف هو امتثال الأمر الواقعي الأولي (الاختياري)، وعند تعذره أو تعسره ينتقل إلى امتثال الأمر الواقعي الثانوي (الاضطراري).

وعند الجهل بالحكم الواقعي تنتقل وظيفة المكلف إلى الإتيان بالحكم الظاهري المستفاد من الأمارات أو الأصول.

فهل تجزي هذه البدائل ؟

حرر الأصوليون الإجابة عن هذا السؤال ضمن مسألتين هما:

١ - إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري.
٢ - إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي.

- ففي المسألة الأولى:

لا خلاف بينهم في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري.

ذلك أن المشرع الذي أمر بالإتيان بالتكليف الاختياري كمطلوب أولي هو الذي أمر بالإتيان ببديله الذي هو التكليف الاضطراري كبديل ثانوي، فلو كان حكمه الثاني لا يكفي ولا يسد عن الحكم الأول لنبه لذلك، وحيث لم يرد منه نص على ذلك أو تصريح به يدرك العقل استلزام الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الكفايةَ عن المأمور به بالأمر الاختياري.

وقال الآخوند الخراساني في (الكفاية) - بعد أن ذكر الأنحاء التي يمكن أن يقع عليها الاضطراري -: «وأمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، وقوله ﷺ: «التراب أحد الطهورين» و«يكفيك عشر سنين»، هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء.

ولابد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلاّ فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى».

ـ وأما في المسألة الثانية:

فأهم الآراء فيها تدور بين القول بالإجزاء مطلقاً والقول بالتفصيل بين العمل وفق الأمارة مع انكشاف الخطأ، والعمل وفق الأصل، ومع انكشاف الخطأ أيضاً.

ولأن الحكم الظاهري كمصطلح أصولي يطلق على معنيين، هما:

أ ـ الحكم المستفاد من الأدلة الفقاهية في مقابل الحكم الواقعي المستفاد من الأدلة الاجتهادية.

ب ـ الوظيفة المجعولة للمكلف عند جهله بالواقع.

فأيهما المبحوث فيه هنا؟

إن موضوع البحث في مسألتنا هذه هو الحكم الظاهري بالمعنى الثاني.

ولنبدأ ـ أولاً ـ بالقول التفصيلي في المسألة:

أ ـ إن الحكم الظاهري المستفاد من الأصل حيث يكون مفاد دليله جعل الحكم وإنشاءه حقيقة، نحو جعل الحلية والطهارة المستفادتين من مثل قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» و«كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»، يقتضي ويستلزم الإجزاء «لأن لسان الأصول إنشاء شرط من الطهارة والحلية في ظرف الشك.

ولازم هذا الجعل هو كون الشرط أعم من الطهارة والحلية الواقعيتين والظاهريتين، فتكون الأصول حاكمة على أدلة الشرائط مثل: «لا صلاة إلا بطهور» الظاهر في اعتبار الطهارة الواقعية في الصلاة، لأن مثله لا يتكفل لصورة الشك في الطهارة بخلاف الأصل فإنه متكفل لها فيكون ناظراً إلى دليل الشرطية هذا»[٢].

ب ـ أما الحكم الظاهري المستفاد من الأمارة حيث يكون مفاد دليله ثبوت الحكم واقعاً، والكشف عن وجوده واقعاً «فإن البينة القائمة على طهارة شيء أو كون اللباس الكذائي مما يؤكل لحمه تحكي عن ثبوت الطهارة الواقعية أو كون اللباس من الحيوان المحلل أكله واقعاً.

---

(٢) منتهى الدراية ٢ / ٧٢.

ودليل حجية الأمارة يقتضي إمضاء مضمونها فيدل على صدق حكايتها الموجب لثبوت الطهارة واقعاً، وكون اللباس من المحلل أكله كذلك، فإنه «لا يقتضي الإجزاء لأن مفاد الأمارة ثبوت الواقع لا توسعة دائرة الشرط، فإذا انكشف الخلاف فلا وجه للإجزاء»[٣].

٢ـ ونثني ـ ثانياً ـ ببيان القول بالإطلاق في مقابلة القول بالتفصيل المتقدم:

يقول السيد السبزواري في (التهذيب ١/ ١٩٦): «الجهة الثالثة: في إجزاء الإتيان بما يصح الاعتذار به كما في مورد الأمارات والأصول والقواعد المعتبرة، عن الواقع عند انكشاف الخلاف فهو من لوازم اعتبارها وصحة الاعتذار بها، لأنها إن طابقت الواقع فلا ريب في الإجزاء، وان خالفت فالمكلف معذور في ترك الواقع:

- لعموم أدلة اعتبارها.
- وامتنان الشارع على أمته في هذا الأمر العام البلوى.
- وحكومة أدلة إعتبارها على الواقعيات.

ويشهد له الطريقة العقلائية في الطرق المعتبرة لديهم، فإنهم عند تبين الخلاف فيها يرتبون الأثر من حين تبين الخلاف من دون استئناف العمل من الأول.

وهذا لسعة فضل الله أنسب، فكما أنه ـ تعالى ـ يسقط العمل المأتي به عن الاعتبار لأجل بعض الجهات، كذلك ينزل العمل غير المطابق للواقع منزلة الواقع».

وهو الأقرب إلى الاعتبار وإلى طبيعة تشريع الأحكام، حيث تأتي هذه الأمارات والأصول طرقاً مشروعة، وسلوك المشروع مشروع.

ومنه يدرك العقل استلزام الامتثال وفقها للإجزاء، بلا فرق بين الأصول والأمارات.

---

(٣) م . ن .

مقدمة الواجب

عنوان المسألة:

عنونت هذه المسألة بعنوانين رئيسين، أحدهما قديم، والآخر حديث، ففي القديم سميت بـ(ما لا يتم الواجب إلاّ به)، وفي الحديث سميت (مقدمة الواجب).

ولعل التسمية الأولى جاءت من أن البحث في هذه المسألة هو في أن الشيء الواجب هل يقتضي ويستلزم وجوب ما لا يتم إلاّ به، سواء كان ذلك الشيء الذي لا يتم الواجب إلاّ به متقدماً وهو ما يسمى في لغتنا بالمقدمة أو كان مقارناً للواجب أو متأخراً عنه.

فالتسمية جاءت ليشمل العنوان الشروط المقارنة والمتأخرة في التكاليف الشرعية، فإنها ـ لغةً ـ لا يطلق عليها عنوان مقدمة لمقارنتها أو تأخرها.

أما التسمية الثانية فأخذت على أن كلمة (مقدمة) مصطلح أصولي حمّل معناه العلمي بما يشمل الشروط المقارنة والمتأخرة في ظل اصطلاح وتعارف العلماء عليه.

تصنيف المسألة:

وكما اختلفوا في رصيفة هذه المسألة وهي مسألة الإجزاء، هل هي من مباحث الألفاظ أو هي من مباحث الملازمات العقلية ؟، اختلفوا الاختلاف نفسه في هذه المسألة.

وممن أدرجها ضمن مباحث الألفاظ الشيخ حسن العاملي في كتابه (معالم الدين)، فقد صنفها واحدة من مسائل الأوامر، واستدل على أن إيجاب المشروط غير مستلزم لإيجاب شرطه بقوله: «وأما غير السبب (من المقدمات) فالأقرب فيه عندي قول المفصل (وهو أن وجوب المشروط لا يقتضي وجوب الشرط)، لنا: انه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة من (الدلالات) الثلاث (المطابقية والتضمنية والالتزامية) وهو ظاهر».

فاستدلاله بالدلالات الثلاث التي هي أقسام الدلالة اللفظية الوضعية دليل اعتباره إياها واحدة من مسائل الألفاظ.

والملاحظ أن صاحب الكفاية مع إدراجه للمسألة ضمن مسائل الأوامر، نص على أنها عقلية لا لفظية لأن البحث فيها عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

قال: «ثم الظاهر ـ أيضاً ـ أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه (أي عدم استقلال العقل)، لا لفظية، كما ربما يظهر من صاحب المعالم حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى ذكرها (من قبل صاحب المعالم) في مباحث الألفاظ».

ويقيم شيخنا المظفر تصنيفها ووضعها في موضعها في أي من البابين: مباحث الألفاظ أو مباحث الملازمات العقلية، على أساس من نوعية الملازمة منطقياً، يقول: «فإن كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ غير بينة، أو بينة بالمعنى الأعم[٤]،

---

(٤) ما ذكره من المعاني الثلاثة (البين بالمعنى الأخص والبين بالمعنى الأعم وغير البين) هي أقسام اللازم الذي هو أحد قسمي العرضي (اللازم والمفارق).

أ- اللازم البين بالمعنى الأخص: هو ما يلزم تصوره من تصور ملزومه، بلا حاجة إلى توسط شيء آخر.

ب- اللازم البين بالمعنى الأعم: هو ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة.

ج- اللازم غير البين: هو الذي لا يكتفي فيه بتصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما، وإنما يحتاج ـ مضافاً إلى هذه ـ لإقامة الدليل على إثبات الملازمة.

انظر: المنطق للمظفر ١ / ٧٩ - ٨٠ ط٢.

فإثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعاً، لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً، بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة(٥).

وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولا يصح إدراجها في مباحث الألفاظ.

وإن كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ ملازمة بينة بالمعنى الأخص، فإثبات اللازم يكون ـ لا محالة ـ بالدلالة اللفظية، وهي الدلالة الالتزامية خاصة، والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة.

تقسيمات المقدمة:

تعددت تقسيمات المقدمة، والهدف من هذا التعدد بيان مركز النزاع ومحور البحث في المسألة، وهي:

١ـ تقسم أولاً إلى: مقدمة وجوب ومقدمة واجب.

أ ـ مقدمة الوجوب:

وتسمى المقدمة الوجوبية أيضاً، وهي التي تؤخذ شرطاً للوجوب بحيث لا يتحقق وجوب الشيء إلا بوجودها.

مثل الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، فإن وجوب الحج مشروط بتحقق الاستطاعة.

ومن هنا سمي الواجب بالنسبة إلى هذه المقدمة (الواجب المشروط).

ب ـ مقدمة الواجب:

وتسمى المقدمة الوجودية لتوقف وجود الواجب عليها، على أن لا يكون وجوبه مشروطاً بها.

ومن هنا سمي الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق).

---

(٥) دلالة الإشارة: هي التي تكون الملازمة فيها من نوع البين بالمعنى الأعم أو غير البين انظر: أصول الفقه للمظفر ١ / ١٢٠ ط ٢.

مثل السفر إلى مكة بالنسبة إلى الحج، فإن وجوب الحج غير مشروط بالسفر إلى مكة، لأن المطلوب هو الوجود في مكة لأداء مناسك الحج في مشاعره الزمانية والأخرى المكانية، وهو ـ أعني الوجود ـ بالنسبة إلى هذه المقدمة ـ وهي السفر ـ مطلق.

ومحط البحث في الملازمة بين المقدمة وصاحبها هو القسم الثاني (مقدمة الواجب).

ويوجّه شيخنا المظفر هذا بقوله: «والسر واضح لأنه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنه خلف.

فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل إن اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها.

وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «اقضِ ما فات كما فات» فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتفق الفوت وجب القضاء».

٢ـ وتقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين أيضاً: داخلية وخارجية.

أ ـ المقدمة الداخلية:

وهي كل جزء من أجزاء المأمور به المركب، كالركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة.

«وإنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه، فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب».

ب ـ المقدمة الخارجية:

وهي كل ما يتوقف عليه الواجب مما هو خارج عن وجوده ومستقل عنه.

وقد اتفقوا على دخول المقدمة الخارجية حريم النزال ومجال البحث. واختلفوا في ذلك بالنسبة إلى المقدمة الداخلية، فأنكره قوم لما يلزم منه من استحالة

اجتماع المثلين وهما:

- الوجوب النفسي.

لأن الجزء الذي هو أحد أجزاء الواجب والذي اصطلح عليه ـ هنا ـ بالمقدمة الداخلية واجب بانبساط وجوب الواجب المركب على إجزائه، وهو وجوب نفسي.

- والوجوب الغيري.

المبحوث عنه كوجوب للمقدمة.

وذلك تطبيقاً للمبدأ المنطقي القائل باستحالة اجتماع المثلين.

وبعد فرض هذه الاستحالة التي أفادها الأصوليون في تطبيقهم للمبدأ المذكور تكون المقدمة الداخلية واجبة بوجوب المركب.

وعليه ينحصر مجال البحث في المقدمة الخارجية.

والذي ينبغي أن يقال: إن البحث عن وجوب الجزء بعد وجوب المركب لا فائدة عملية منه، ولا علمية أيضاً لأنه حاصل، فعلينا أن نبحث عن وجوب المقدمة الخارجية.

٣ـ وتقسم المقدمة الخارجية إلى قسمين: شرعية وعقلية.

أـ المقدمة الشرعية:

وهي كل شرط يتوقف عليه الواجب بحكم الشرع، ومن هنا يسمى أيضاً (الشرط الشرعي).

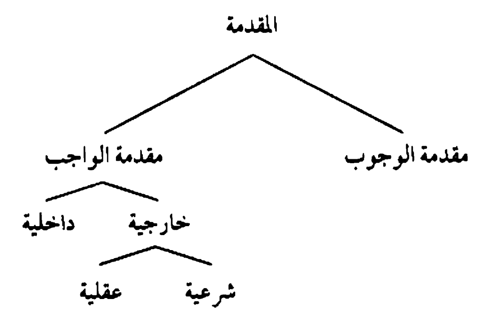
مثل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة للحديث الشريف (لا صلاة إلاّ بطهور).

ب ـ المقدمة العقلية:

«وهي كل شرط يتوقف عليه وجوب الواجب توقفاً واقعياً يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة»، ويطلق عليه أيضاً اسم (الشرط العقلي).

وأيضاً ـ هنا ـ اتفقوا على دخول المقدمة العقلية دائرة البحث ومحل النزاع.

واختلفوا في المقدمة الشرعية، ولأننا ـ هنا ـ نبحث عن حكم المقدمة التي لم ينص الشارع على حكمها، ولم يصرح به، نبحث عنه عن طريق حكم العقل بالملازمة، لا نكون بحاجة إلى ما أثاره البحث الأصولي من الخلاف في دخول المقدمة الشرعية، (الشرط الشرعي) لأن وجود النص الشرعي الدال على حكمه يتطلب ـ منهجياً ـ أن يكون البحث في دلالة النص الشرعي لا في الملازمة، لأنه لاموقع لها هنا. وننتهي مما تقدم إلى الخلاصة التالية:



ومن هذه التقسيمات وتسلسلها انتهينا إلى أن محور البحث في مسألة مقدمة الواجب هي (المقدمة العقلية) أو (الشرط العقلي).

حكم المقدمة:

تكثرت الأقوال في حكم مقدمة الواجب تكثراً ملحوظاً، فقد بلغت عدتها في أصول شيخنا المظفر عشرة.

يقول شيخنا المظفر: «لقد تكثرت الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها:

١ - القول بوجوبها مطلقاً.

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقاً.

٣- التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب.
٤- التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب السبب دون غيره.
٥- التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري.
٦- التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره.
٧- التفصيل بين المقدمة الموصلة أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب.
٨- التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً.
٩- التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم، وهو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها، فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.
١٠- التفصيل بين المقدمة الداخلية أي الجزء فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب».

والذي ينبغي أن يقال هنا: إن المشرع المقدس قد أحال أمر معرفة حكم مقدمة الواجب في النقطة التي حصرناها بها (وهي المقدمة العقلية) إلى المكلف يدركه بعقله وببداهة.

ودور العقل ـ هنا ـ هو أن يقوم بالكشف عن حكم الشرع الذي لم يصرح به، لأن المكلف يدركه بعقله وببداهة عند أدنى انتباه له والتفات إليه.

النهي عن الضد

تحرير المسألة:

يتمركز موضوع البحث ـ ها هنا ـ في الإجابة عن التساؤل التالي:

هل الأمر بوجوب شيء يقتضي النهي عن ضده؟

ولهذا عنون العاملي المسألة في معالمه بـ(اقتضاء الأمر النهي عن الضد)، والسبزواري في تهذيبه بـ(اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده).

ولأجل أن نتبين مرتكز البحث بشكل أجلى نقوم ببيان مرادهم من مفردات الموضوع، وهي: الاقتضاء، الأمر، النهي، الضد.

(الاقتضاء):

يراد به ـ هنا ـ الاستلزام بالمعنى الذي فسرناه به في أول الباب، أي أن الأمر بالشيء على نحو الإيجاب هل يستلزم النهي عن ضده على نحو الحرمة ؟

(الأمر):

يراد به -هنا- الأمر المولوي وهو طلب الإتيان بالفعل على نحو الإلزام والإيجاب.

(النهي):

ويراد به النهي المولوي وهو طلب ترك الإتيان بالفعل على نحو الإلزام والتحريم.

(الضد):

كلمة (ضد) من ألفاظ التضاد في اللغة العربية، أو قل هي من الأضداد في اللغة، ذلك لأنها تطلق على المخالف والمنافي وعلى المثل والنظير والكفء.

والضد في علم المنطق واحد الضدين وهما الوصفان المتقابلان اللذان لا يجتمعان في شيء واحد، ولكن يرتفعان عنه كالأبيض والأسود.

وهو في علم الأصول مصطلح خاص يراد به ما هو أعم من الضد المنطقي، أي بما يشمل النقيض أيضاً.

أو قل: يراد به الضد العرفي.

ويعرفونه -كما في الكفاية- بأنه «مطلق المعاند والمنافي، وجودياً كان أو عدمياً».

وقيّده بقيد (وجودياً كان أو عدمياً) ليعم الضدين المنطقيين، لأنهما لا يكونان إلا وجوديين، والنقيضين لأنهما لا يكونان إلا أحدهما وجودي والآخر عدمي.

يقول السيد السبزواري في إيضاح التعريف: «أي الضد العرفي، لا خصوص الضد الاصطلاحي الحكمي، فيشمل الترك الذي يعبر عنه بالنقيض، والضد الخاص كالضدين اللذين لا ثالث لهما، والقدر المشترك بين الأضداد الوجودية الذي اصطلحوا عليه بالضد العام».

وفي ضوء تعريف الأصوليين للضد قسموه إلى قسمين:

١ـ الضد الخاص: ويريدون به الفعل الوجودي المعاند والمنافي للمأمور به.

٢ـ الضد العام: ويعنون به ترك الإتيان بالمأمور به، بما يصدق عليه أنه نقيض المأمور به.

وفي هدي ما تقدم يستبين ـ وبوضوح ـ موضوع البحث في المسألة، وهو ما إذا كان هناك أمر من الشارع المقدس بالإتيان بفعل من الأفعال على نحو الإلزام والوجوب، فهل يستلزم هذا الأمر النهي عن ترك المأمور به، أو النهي عن أي فعل يعاند ويضاد المأمور به وعلى نحو الإلزام والتحريم؟

هذا هو موضوع البحث بما يدخل المسألة حريم الملازمات العقلية.

تصنيف المسألة:

ولكن القوم كما اختلفوا في مسألة الإجزاء، ومسألة مقدمة الواجب، هل هما من مباحث الألفاظ أو مباحث الملازمات العقلية، اختلفوا في مسألتنا هذه الاختلاف نفسه.

ـ فمن قال: إن ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء مدلول عليه بإحدى الدلالات الثلاث (المطابقة أو التضمن أو الالتزام) يدرجها في قائمة مباحث الألفاظ، لأن الدلالات الثلاث هي أقسام الدلالة اللفظية الوضعية.

ـ ومن قال: إن ثبوت النهي المذكور مدلول عليه بحكم العقل بالملازمة بينه وبين الأمر، أي بين حكم الوجوب المستفاد من الأمر الشرعي وحكم الحرمة المستفاد من حكم العقل بالملازمة بين الحكمين المذكورين يدرجها في قائمة مباحث الملازمات.

ولأن الجمع بينهما ليس جمعاً بين الضرتين، وإنما هو لقاء ود بين المتحابين سوف نتعامل مع المذهبين في هذه المسألة كما تعاملنا معهما في المسألتين السابقتين.

حكم الضد:

قال السيد المروج تعليقاً على قول صاحب الكفاية: (الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟، فيه أقوال): «وهي في الضد العام خمسة:

أحدها: نفي الاقتضاء رأساً.

وهذا منسوب إلى صريح العضدي والحاجبي والعميدي وجمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة، قال في (التقريرات): «ودعوى بعض ـ كصاحب المعالم ـ أنه لا خلاف في الضد العام في أصل الاقتضاء، بل في كيفيته، ـ كما تقدم ـ لا أصل له».

وفي (البدائع): «فما في المعالم، والوافية، وشرحها للسيد الصدر من إنكار هذا القول، واختصاص النزاع بكيفية الاقتضاء، لا في أصل الاقتضاء غريب».

ثانيها: الاقتضاء على وجه العينية، بمعنى أن الأمر بالشيء كالصلاة، والنهي عن تركه عنوانان متحدان، فالمراد من قوله (صَلِّ) حرمة تركها.

ثالثها: الاقتضاء على وجه التضمن، بناءً على كون المنع من الترك جزءاً من ماهية الوجوب، فقوله (صلِّ) ـ مثلاً ـ ينحلّ إلى: وجوب الصلاة، والنهي عن تركها.

وهو المحكي عن المعالم وغيره.

رابعها: (الاقتضاء على وجه الالتزام اللفظي).

خامسها: (الاقتضاء على وجه الالتزام العقلي).

وهما منسوبان إلى جماعة من المحققين.

وأما الضد الخاص:

فالأقوال المذكورة جارية فيه إلاّ القول بالتضمن، ويزيد على تلك الأقوال هنا قولان آخران:

أحدهما: ما عن صاحب المقابيس من التفصيل بين كون فعل الضد رافعاً للقدرة على الواجب عقلا، كركوب السفينة فراراً من الغريم، أو شرعاً كالاشتغال بالصلاة عن أداء الشهادة.

فقال في الأول بالاقتضاء.

وفي الثاني بعدمه.

ثانيهما: قول الشيخ البهائي ﷺ ـ على ما في البدائع ـ (وهو: أن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده الخاص، دون النهي عنه، فيبطل لمكان عدم الأمر)... '.

وفي هدي ما التزمناه في مسائل الملازمات العقلية من أن الاستلزام شيء بديهي يدركه المكلف بأدنى التفاتة إليه، نقول، إن المشرع المقدس ترك أمر معرفة استلزام الوجوب في المأمور به لحرمة ضده إلى المكلف يدركه بالبداهة عند الالتفات إليه.

فالحرمة ـ هنا ـ شرعية أيضاً لكنها لم ينص عليها بنص لفظي شرعي وإنما اكتشفها العقل.

ولا فرق في هذا بين الضد العام والضد الخاص.

ثمرة المسألة:

تظهر فائدة تطبيق هذه المسألة في ما إذا كان الضد المزاحم للمأمور به خاصاً وعبادياً، وطبقنا عليه القاعدة القائلة بأن النهي عن العبادة يستلزم فسادها.

مثال ذلك:

كما إذا كان المأمور به إنقاذ نفس محترمة من الهلكة، وكان هذا في وقت الصلاة الواجبة المضيق والمكلف بعد لما يصلِّ، حيث تكون الصلاة ـ هنا ـ الضد الخاص الذي لو فعله المكلف فوّت على نفسه فعل المأمور به.

ففي مثل هذه الحالة: يقدم الواجب الأهم وهو إنقاذ النفس المحترمة.

ويترتب عليه: أن المكلف لو ترك إنقاذ النفس المحترمة وجاء بالصلاة تكون صلاته باطلة.

اجتماع الأمر والنهي

تصنيف المسألة:

البحث في المسألة ذو حيثيات متعددة ومختلفة جعل منها مجالاً للدراسة في أكثر من حقل معرفي، فأمكن أن تكون من مسائل الفقه، ومن مسائل علم أصول الفقه ومسائل علم الكلام.

يقول السيد السبزواري في (التهذيب ١ / ٨٨): «يصح تقرير هذا المبحث فقهياً بأن يقال: الصلاة في المحل المغصوب هل تصح أو لا؟ وتقريره أصولياً بأن يقال: إن تعدد العنوان في الواحد هل ينفع في دفع محذور التضاد بين الأمر والنهي أو لا؟

ويمكن أن يكون من المبادئ الأحكامية إن كان البحث في نفس الأمر والنهي من حيث حالاتهما الفردية والاجتماعية.

ويمكن تقريره كلامياً إن كان البحث في أنه هل يصح من الحكيم تعالى الأمرُ بشيء واحد والنهي عنه أو لا؟

ففيه ملاك البحث عن جميع ذلك».

تحرير المسألة:

وفي ضوء ما تقدم يكون موضوع البحث هو ما إذا كان هناك عنوانان انطبقا على معنون واحد، تعلق الأمر بأحدهما وتعلق النهي بالآخر، كالأمر بالصلاة، والنهي عن الغصب، واتفق أن أقام المكلف صلاته في أرض مغصوبة.

ففعل الصلاة ـ بما هو فعل ـ هو صلاة، وفي الوقت نفسه هو تصرف في

الأرض المغصوبة.

فالفعل هو المعنون الواحد الذي اجتمع فيه عنوان المأمور به (وهو الصلاة) وعنوان المنهي عنه (وهو الغصب).

وعبّر بعضهم عن العنوان بـ(الجهة) كما في المعالم، وبـ(الوجه) كما في آخر.

والجهة والوجه ـ صرفياً ـ واحد، والفارق بينهما في قلب الواو من أول الكلمة هاء في آخرها.

ففي (المعالم) تحريراً لمحل البحث: «وإن تعددت الجهة بأن كان للفعل جهتان، يتوجه إليه الأمر من إحداهما، والنهي من الأخرى، فهو محل البحث».

وفي أصول شيخنا المظفر: «فإن حاصل النزاع في المسألة يكون أنه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجوداً: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟..».

ويوضحه أكثر فيقول: «هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد، ويبقى النهي كذلك متعلقاً بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً معاً في الفعل الواحد، أو أنه يمتنع ذلك فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأموراً به فقط، وإما منهياً عنه فقط».

وعلى أساس من هذا أقاموا وجهة نظرهم في المسألة، يقول السيد السبزواري في (التهذيب ١ / ٨٩): «اتفق العلماء على أنه لو كان تعدد الوجه والعنوان في الواحد كافياً في دفع محذور التضاد يصح الاجتماع. كما اتفقوا على عدم الصحة مع عدم الكفاية».

مفردات المسألة:

قد رأينا في حديثنا عن تحرير محل الخلاف في المسألة أن فيها مفردات قد تحتاج إلى تعريف وتوضيح، وهي: الاجتماع، الواحد، الجواز.

(الاجتماع):

يريدون به الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد.

نحو التقاء الصلاة مع الغصب في فعل واحد، هو فعل الصلاة الذي هو في

الوقت نفسه تصرف في الأرض المغصوبة.

(الواحد):

يعنون به الفعل الواحد الذي يكون ملتقى لعنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه كفعل الصلاة في مثال الصلاة في الأرض المغصوبة حيث اجتمع عنوان المأمور به وهو الصلاة وعنوان المنهي عنه وهو الغصب في فعل واحد هو فعل الصلاة الذي هو في الوقت نفسه تصرف في الأرض المغصوبة.

(الجواز):

يريدون به الإمكان العقلي في مقابل الامتناع العقلي.

الأقوال في المسألة:

وحيث فسروا (الجواز) بالإمكان يدور الرأي الأصولي في المسألة بين الإمكان والامتناع.

«وحينئذٍ، فمن جوز الاجتماع حكم بتحقق الإطاعة واستحقاق الثواب بالنسبة إلى الأمر، وتحقق المخالفة واستحقاق العقاب بالنسبة إلى النهي.

و(أما) من أحال الاجتماع:

فإن قدّم جانب النهي حكم بالحرمة. بلا حصول الطاعة.

وإن قدّم جانب الأمر حكم بالوجوب بلا حصول المخالفة»[٦].

دليل المانعين:

احتج القائل بالامتناع بأن تعدد العنوان أو الجهة لا يوجب تعدد المعنون أو المتعلق.

ولازم هذا سريان الحكم من العنوانين إلى المعنون والمتعلق الواحد، وما هذا إلاّ اجتماع للمتنافيين، وهو شيء مستحيل وممتنع.

---

(٦) تحرير المعالم ٨٣.

يقول صاحب المعالم في تقرير الدليل: «إن الأمر طلب لإيجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع.

وتعدد الجهة غير مجدٍ مع اتحاد المتعلق، إذ الامتناع إنما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد.

وذلك لا يندفع إلاّ بتعدد المتعلق، بحيث يعد في الواقع أمرين، هذا مأمور به وذاك منهي عنه، ومن البيّن أن التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك، بل الوحدة باقية معه قطعاً.

فالصلاة في الدار المغصوبة، وإن تعددت فيها جهة الأمر والنهي، لكن المتعلق الذي هو الكون متحد، فلو صحت لكان مأموراً به من حيث إنه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاة، والأمر بالمركب أمر بأجزائه، ومنهياً عنه باعتبار أنه بعينه الكون في الدار المغصوبة، فيجتمع فيه الأمر والنهي، وهو متحد، وقد بيّنا امتناعه فتعين بطلانها».

دليل المجوزين:

واحتج القائلون بالإمكان بوجهين ـ كما في المعالم ـ:

«الأول: أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثم خاطه في ذلك المكان.. فإنّا نقطع بأنه عاص ومطيع، لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون.

والثاني: لو امتنع الجمع، لكان باعتبار اتحاد متعلق الأمر والنهي، إذ لا مانع سواه اتفاقاً، واللازم باطل، إذ لا اتحاد في المتعلقين، فإن متعلق الأمر الصلاة، ومتعلق النهي الغصب، فكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر، وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه، وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي، حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق».

ويلاحظ عليه:

إنه لابد لنا من أن نقدر بأن التشريع غير التكوين، وإن البحث في التشريعيات

يعني التعامل مع اعتباريات المشرع، والبحث في التكوينيات يعني التعامل مع واقعيات الكون.

فإذا كان لا يمكن اجتماع الضدين في التكوينات لأنهما وجوديان والمحل الواحد لا يتحمل أكثر من وجود واحد لمحدودية قابليته، فإن هذا لا يجري في التشريعيات لأن الأمر فيهما يرجع إلى اعتبار المعتبر لا إلى واقع الفعل لأنه يتحمل من حيث الاعتبار وذلك بتعدد الحيثية فمن حيث هو صلاة هو طاعة ومن حيث هو غصب هو معصية.

والمعتبر ـ وهو المشرع ـ هو الذي يقرر جواز الجمع أو منعه، لأن الجمع فعل مقدور للمكلف.

فعلينا ـ أولاً ـ أن نبحث عن كيفية التشريع، لا عن طريق مقايسته بالتكوين، وإنما عن طريق ما يفيده المشرع في ذلك من خلال النصوص الشرعية.

فإن عثرنا على ما يفيد تجويز الجمع أو منعه أخذنا به.

وإن لم نعثر، فالمكلف يدرك ـ وبالضرورة ـ أنه قد جمع في فعله هذا بين الطاعة والمعصية.

وعلى هدي هذا ينبغي أن يصاغ السؤال كالتالي: إن اجتماع المأمور به مع المنهي عنه في فعل واحد ماذا يستلزم؟

هل يستلزم اعتباره طاعة من حيث إنه امتثال للأمر بالصلاة، ومعصية من حيث أنه مخالفة للنهي عن الغصب، أو أنه يستلزم شيئاً آخر نفيده من النصوص الشرعية؟

الحق ـ فيما أقدر ـ مع الرأي المنقول عن الفضل بن شاذان، ففي كتاب (الحدائق ٧/ ١٠٣-١٠٤): «إن صريح كلام الفضل بن شاذان من قدماء أصحابنا (رضوان الله عليهم) وخواص أصحاب الرضا عليه السلام هو الجواز كما نقله في (الكافي) في كتاب الطلاق، حيث قال ـ في مقام الرد على المخالفين في جواب من قاس صحة الطلاق في الحيض بصحة العدة مع خروج المعتدة من بيت زوجها ـ ما هذا لفظه: وإنما قياس الخروج والإخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلى فيها فهو عاصٍ

في دخول الدار، وصلاته جائزة لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة لأنه منهي عن ذلك صلى أم لم يصلِّ.

وكذلك لو أن رجلاً غصب من رجل ثوباً أو أخذه فلبسه بغير إذنه فصلى فيه لكانت صلاته جائزة، وكان عاصياً في لبسه ذلك الثوب لأن ذلك ليس من شرائط الفرض لأن ذلك أتى على حدة، والفرض جائز معه، وكل ما لم يجب إلاّ مع الفرض، ومن أجل ذلك الفرض، فإن ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض إلاّ بذلك على ما بيناه، ولكن القوم لا يعرفون ولا يميزون ويريدون أن يلبسوا الحق بالباطل.. إلى آخر ما ذكره ﵀.

ومرجعه إلى أنه حيث لم يشترط الإباحة في المكان واللباس بالنسبة إلى الصلاة كما ورد اشتراطها بستر العورة والقبلة وطهارة الساتر ونحوها فلا يكون الإخلال بها مضراً بالصلاة وموجباً لبطلانها، فتجوز الصلاة حينئذ في المكان والثوب المغصوبين، غاية الأمر أنه منهي عن التصرف في المغصوب صلى به أم لم يصلِّ، وغاية ما يوجبه هذا النهي هو الإثم في التصرف بأي نحو كان.

وهو كلام متين، ومن ثَمّ مال إليه المحدث الكاشاني في المفاتيح.

قال شيخنا المجلسي ﵀ في كتاب (البحار) ـ بعد نقل الكلام بطوله ـ ما صورته: فظهر أن القول بالصحة كان بين الشيعة، بل كان أشهر عندهم في تلك الأعصار. انتهى.

أقول: ويؤيده ـ أيضاً ـ أن صاحب الكافي قد نقل ذلك ولم ينكره ولم يطعن عليه في شيء منه'.

اقتضاء النهي الفساد

العنوان:

كثرت كلمة القوم في تحرير عنوان المسألة:

- ففي (المعالم) و(القوانين) وعند شيخنا المظفر: «دلالة النهي على الفساد».
- وفي (الكفاية): «النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا».
- وفي (المنتهى) للبجنوردي: «النهي إذا تعلق بالعبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد أو لا».
- وفي (التهذيب) للسبزواري: «النهي عن الشيء هل يوجب الفساد».
- وفي (تحرير المعالم) للمشكيني: «النهي ودلالته على الفساد».

وكما ترى، بعضهم عبر بـ(الدلالة) وآخر بـ(الإيجاب) وغيرهم بـ(الاقتضاء)، وكلها تحوم حول حمى المعنى المقصود لهم وهو (الاستلزام) بالمعنى الذي ذكرناه له في تمهيد هذه المباحث.

والتعبير بـ(الاقتضاء) أولى لأنه أقرب إلى معنى الاستلزام إن لم يعط معناه كاملاً.

المفردات:

ولأجل أن نتبين بالتحديد محور البحث نوطىء له بتعريف المفردات التي اشتمل عليها العنوان، وهي: الاقتضاء. النهي. الفساد.

(الاقتضاء):

يراد به ـ هنا ـ الاستلزام، يقال: (اقتضى النهي عن العبادة بطلانها) أي استلزم

النهي بطلانها.

(النهي):

يراد به ما يعم النهي بجميع أقسامه: التحريمي والتنزيهي (الإرشادي) والنفسي والغيري بقسميه الأصلي والتبعي.

(الفساد):

يراد به البطلان في مقابل الصحة.

والصحة في العبادة: هو توافرها على جميع ما هو مأمور به ومطلوب توافره فيها من أجزاء وشروط وأوصاف.

وهي في المعاملة: توافر المعاملة على ما هو مطلوب فيها أيضاً من أجزاء وشروط وما إليها.

وفي مقابلها يأتي معنى الفساد بأنه عدم توافر العبادة أو المعاملة على جميع ما هو مطلوب توافره فيها، وتتوقف صحتها عليه.

والتقابل بين الصحة والفساد هو من تقابل الملكة وعدمها، فما من شأنه الصحة يدخله الفساد، وما ليس كذلك، ليس كذلك.

تصنيف المسألة:

ولا تختلف هذه المسألة عن أخواتها السابقة في الاختلاف في تصنيفها بين مباحث الألفاظ ومباحث الملازمات، وما فعلناه هناك نفعله هنا، فالأخت على سر أخواتها.

محور البحث:

ومن معرفتنا لمفردات عنوان المسألة عرفنا محور البحث فيها، وهو: الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده.

يقول شيخنا المظفر: «فإنه (يعني محور البحث) يرجع إلى النزاع في الملازمة

العقلية بين النهي عن الشيء وفساده.

فمن يقول بالاقتضاء فإنما يقول بأن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية.

ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساده.

أو فقل: إن النزاع ـ هنا ـ يرجع إلى الممانعة في وجود النزاع والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهياً عنه، أي أنه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهي عنه أو لا؟».

الأمثلة:

وقد ورد في الشرع شيء غير قليل من هذا، ومنه المثالان التاليان:

ـ **مثال النهي في العبادة:** نهي المرأة المكلفة عن الصلاة أثناء حيضها، (دعي الصلاة أيام أقرائك).

فهل هذا النهي عن الصلاة المذكور في الحديث المذكور يستلزم فساد صلاة الحائض وبطلانها.

ـ **مثال النهي في المعاملة:** النهي عن البيع عند النداء لصلاة الجمعة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

فهل هذا النهي عن معاملة البيع عند النداء لصلاة الجمعة مستلزم لبطلان المعاملة وفسادها.

الأقوال في المسألة:

قال صاحب المعالم: «اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على أقوال:

ـ ثالثها: يدل في العبادات لا في المعاملات.

وهو مختار جماعة، منهم المحقق والعلامة».

ويقابل هذا التفصيل قولان بالإطلاق، هما:

- أولهما: الدلالة على الفساد مطلقاً، أي في العبادات والمعاملات.
- وثانيهما: عدم الدلالة على الفساد مطلقاً، لا في العبادات ولا في المعاملات.

وقال صاحب القوانين: «الأقوال في المسألة خمسة:

الأول: الدلالة على الفساد مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً، نقله فخر الدين عن أكثر أصحابه، والأولَ عن بعضهم، وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة.

والثالث: الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقاً (أي في الشرع واللغة)، نقله فخر الدين عن أكثر أصحابنا وبعض العامة.

الرابع: الدلالة فيهما (يعني العبادات والمعاملات) شرعاً لا لغة، وهو مذهب السيد ﵀ وابن الحاجب.

والخامس: الدلالة في العبادات شرعاً لا لغة، وقد نسبه بعض الأصحاب إلى أكثرهم».

ثم اختار فقال: «والأقرب القول الثالث».

والذي ينبغي - من ناحية منهجية - هو أن يفرق في البحث بين النهي في العبادة، والنهي في المعاملة، لورود التفرقة بينهما في الشواهد من النصوص الشرعية.

فتؤخذ العبادة على نحو الإطلاق لأن نصوصها الشرعية هكذا.

ويفصل في المعاملة بين ما إذا كان المنهي عنه هو أصل وجود المعاملة، وما إذا كان هو التسبيب في وجود المعاملة، أي إنشاء المعاملة.

وهذا التفصيل في المعاملة مستمد من واقع ما جاء من التشريعات الشريفة، ومما عليه العرف الاجتماعي، ومما يدركه الإنسان المكلف، وبالضرورة لأدنى التفاتة إليه.

ولهذا لا نطيل بذكر أدلة الأقوال الأخرى ومناقشاتها بعد أن كان هذا التفصيل يعلم بالبداهة.

ففي العبادة حيث قوامها التقرب بها إلى الله تعالى، ولا يتقرب للمحبوب إلاّ بما هو محبوب، والمنهي عنه غير محبوب.

وهذا يستلزم بطلان العبادة، ويكشف بأنها غير مرادة للشارع المقدس، لأن الملاك في الفساد والبطلان هو مبغوضية الفعل.

أما في المعاملة: فإن النهي ـ بداعي الردع والمنع ـ قد تمثل في النصوص الشرعية بالموضعين التاليين:

١ـ النهي عن التسبيب في وقوع المعاملة وهو إنشاء المعاملة، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾.
٢ـ النهي عن المسبب الذي هو أصل وجود المعاملة، كالنهي عن بيع المصحف.

والفرق بينهما أن المعاملة في الموضع الأول غير مبغوضة للمولى، وإنما نهى عن التسبيب في وقوعها لئلا تزاحم أداء صلاة الجمعة، فالتسبيب هو المبغوض فقط.

بينما هي في الموضع الثاني مبغوضة لذاتها، أي أن المولى لا يريد وقوعها بأي حال من الأحوال.

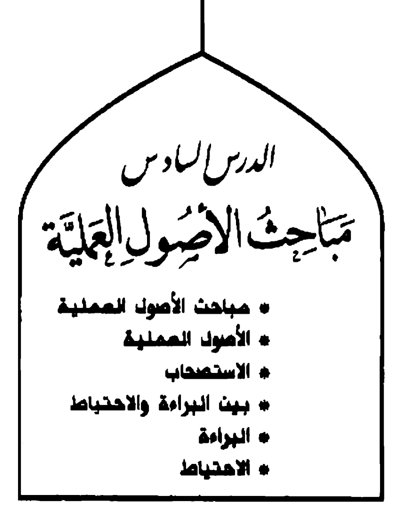
وعليه:

ـ ففي الأول لا دلالة للنهي عن التسبيب على فساد المعاملة «إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه»[٧].

ـ وفي الثاني ـ أعني النهي عن أصل وجود المعاملة ـ فدلالته على الفساد واضحة لوضوح أن المشرع لا يريد وقوع مثل هذه المعاملة، وهذا يعني أنها مبغوضة له، وما هو مبغوض يستلزم ـ وبالضرورة ـ فساد وقوعه.

---

(٧) أصول المظفر ١ / ٣١٠.



الدرس السادس

مَباحِثُ الأُصُولِ العَمَلِيَّة

* مباحث الأصول العملية
* الأصول العملية
* الاستصحاب
* بين البراءة والاحتياط
* البراءة
* الاحتياط

مباحث الأصول العملية

تناولنا في مباحث الألفاظ دلالة اللفظ، وركزنا أكثر على دلالة الظهور، وعلى موارد هذه الدلالة التي تنقح الصغريات لكبرى الظهور في قياس الاستنباط.

وتناولنا في مباحث الملازمات العقلية دلالة العقل بدراسة قاعدة الملازمة ومواردها التي تتمثل فيها.

وكل هذا يدخل ضمن ما يعرف عند الأصوليين بالأدلة الاجتهادية، وهي التي يحاول الفقيه المجتهد أن يصل عن طريقها إلى الحكم الواقعي، المطلوب منه الوصول إليه كمجتهد والامتثال على وفقه كمكلف.

فإذا انكشف الواقع أمام المجتهد انكشافاً تاماً سميت هذه المرحلة بمرحلة العلم، لأنها تعني أن المجتهد عند وصوله إلى الحكم الواقعي، وبانكشاف تام، قد أصاب الواقع، وإصابة الواقع وانكشافه لدى المجتهد انكشافاً تاماً هي نفس العلم.

ويترتب عليه أن المجتهد يمكنه أن يقول ـ وبضرس قاطع ـ هذا حلال وهذا حرام.

والمسلمون جميعاً على هذا، يقول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) في (الرسالة ص٣٩) ـ: «على أن ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلاّ من جهة العلم.

وجهة العلم الخبرُ في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس».. وباستبدال القياس عند من لا يقول به بالعقل تتم قائمة الأدلة الاجتهادية.

وبعد هذه المرحلة (مرحلة العلم بالحكم) تأتي مرحلة الظن بالحكم، وهو

أمر طبيعي، إذ ليس دون العلم إلاّ الظن.

ويتأتى هذا عندما لا يُقدَّر للمجتهد أن يصل إلى الحكم الشرعي عن طريق الكشف التام عنه من خلال الدليل الذي تعامل معه.

ففي هذه الحال يحاول أن يلتمس الدليل الذي يكشف له عن الواقع ولو كشفاً ناقصاً، وهذا ما يعرف ـ أصولياً ـ بالأمارات كخبر الثقة من حيث السند، والأخذ بظواهر الألفاظ من حيث الدلالة.

وعندما لا يصل المجتهد إلى الواقع عن طريق الدليل الذي يكشف عنه كشفاً تاماً (مرحلة العلم)، ولا عن طريق الأمارة التي تشكف عنه كشفاً ناقصاً (مرحلة الظن)، ويصبح في مرحلة الشك، وتحت تأثير الشك الذي يضعه في حيرة من أمره يأتي دور الأصول العملية التي في ضوئها يحدد المجتهد الوظيفة التي تقوم مقام الحكم من حيث التكليف منةً ولطفاً من الله تعالى بعباده، ورفعاً لحيرة الشك.

وتسمى هذه الأصول بالأدلة الفقاهية، والأصول العملية، لأنها تحدد للمكلف العمل الذي ينبغي أن يقوم به في هذه المرحلة.

وحاصله: أن لدينا في مجال الاستنباط ثلاث مراحل، هي:

١ـ مرحلة العلم بالحكم.

٢ـ مرحلة الظن بالحكم.

وكلتاهما توصلان إلى الحكم.

٣ـ مرحلة الشك بالحكم.

وتوصلنا هذه المرحلة الأخيرة (مرحلة الشك) إلى الوظيفة التي تسد مسد الحكم حتى ينجلي أمره.

فإذن: المجتهد يبحث عن شيئين مترتبين:

الأول: الحكم.

وهو الذي تناولنا ما يرتبط به في مباحث الألفاظ ومباحث الملازمات العقلية.

الثاني: الوظيفة العملية.

وهو ما سنتناوله هنا، أي في مباحث الأصول العملية، على خلاف بين القوم في تصنيف (الاستصحاب) هل هو أمارة أو هو أصل إحرازي أو أصل غير إحرازي، يأتي هذا في موضعه.

الأصول العملية

لأجل أن نعرف معنى هذا العنوان علينا أن نتوصل إليه عن طريق تعريف مفردتي العنوان: الأصل، العمل.

(الأصل):

لغوياً ـ أصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه.

وعلمياً ـ الأصل: القاعدة التي يبنى عليها الحكم.

وهو ـ هنا مصطلح أصولي خاص، يقابل الدليل والأمارة، ويراد به القاعدة التي تنتج لنا الوظيفة العملية.

وفي ضوء تقسيمنا غاية المجتهد من البحث الفقهي التي هي الوصول إلى الحكم ثم الوظيفة على نحو الترتيب: ينقسم الدليل الذي يتعامل معه الفقيه إلى نوعين: دليل حكم ودليل وظيفة.

ودليل الوظيفة هو الأصل.

ويقيد بالعملي فيسمى (الأصل العملي) للتفرقة بينه وبين الأصل بمعناه العام الذي هو مطلق الدليل، ومطلق القاعدة.

(الوظيفة):

يراد بها العمل الذي يقوم به المكلف عند عدم وصول الحكم إليه. فالوظيفة تساوي العمل، ولهذا وصفت بالعملية حيث يقال (الوظيفة العملية).

وله أيضاً سمي الأصل الموصل إليها بالأصل العملي.

وقد حصر الشيخ الأنصاري في كتابه (الفرائد = الرسائل) الأصول العملية حصراً عقلياً في الأصول الأربعة التالية:

١- الاستصحاب.
٢- البراءة.
٣- الاحتياط.
٤- التخيير.

قال في مقدمة المقصد الثالث من كتابه المذكور: «ثم إن انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي، لأن حكم الشك:

- إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه.
- وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ.

والأول: مورد الاستصحاب.

والثاني: إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا.

والثاني: مورد التخيير.

والأول: إمّا أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول.

وإمّا أن لا يدل.

والأول: مورد الاحتياط.

والثاني: مورد البراءة».

وعلى هذا سار من جاء بعده من المؤلفين في أصول الفقه الإمامي.

ويوضح شيخنا المظفر ٢/ ٢٣٤ التصنيف الأنصاري فيقول: «إن الشك على نحوين:

١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع،

وهذا هو مجرى (الاستصحاب).

٢ـ أن لا تكون له حالة سابقة، أي قد اعتبرها، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذه الحالة لا تخلو من إحدى صور ثلاث:

أ ـ أن يكون التكليف مجهولا مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه.

وهذه هي مجرى (أصالة البراءة).

ب ـ أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط.

وهذه مجرى (أصالة الاحتياط).

ج ـ أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولا يمكن الاحتياط وهذه مجرى (قاعدة التخيير).. ».

الاستصحاب

أعطى الأصوليون الإماميون موضوع الاستصحاب أهمية مميزة بالنسبة إلى لداته الأصول العملية الثلاثة (البراءة والاحتياط والتخيير).

فقديماً ذكروه في كتبهم الأصولية وحده، أي دون إخوته الثلاثة، وهذا ما نراه في أقدم كتاب أصولي إمامي وصل إلينا، وهو مختصر الشيخ المفيد، فقد تناوله بالذكر وحده وباختصار شديد جداً، وفي سطرين فقط، قال[1] ـ: «والحكم باستصحاب الحال واجب، لأن حكم الحال ثبت باليقين، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلاّ بواضح الدليل».

وما نراه في (الذريعة) للشريف المرتضى، وهو ثاني كتاب أصولي إمامي وصل إلينا، فقد عقد له باباً يخصه تحت عنوان (باب في النافي والمستصحب للحال: هل عليهما دليل أم لا؟)، وأطال فيه إلى حد، وختم به كتابه.

وبلغ من الاهتمام به عندهم أن خمّس به المحقق الحلي في كتابه الفقهي (المعتبر) الأدلة الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل)، قال في مقدمة الكتاب المذكور: «الفصل الثالث في مستند الأحكام، وهي عندنا خمسة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل والاستصحاب».

وبعد تطور علم أُصول الفقه على يد الوحيد البهبهاني وإعادة النظر في تبويب مواد الأصول، وتقسيم الأدلة الفقهية إلى اجتهادية وفقاهية أدرج الاستصحاب في قائمة الأدلة الفقاهية.

---

(١) ص٤٢ / ط١: مركز الدراسات والبحوث العلمية العالية ببيروت.

ولمزيد الاهتمام به أفرده غير واحد من علمائنا بالبحث. ومن هذا ما ذكره شيخنا الطهراني في كتابه الفهرسي (الذريعة)، فقد أدرج تحت عنوان (الاستصحاب) ثمانية عشر عنواناً، منها:

- الاستصحاب، الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ).
- الاستصحاب، السيد المجاهد محمد بن السيد علي صاحب الرياض (ت ١٢٤٢هـ).
- الاستصحاب، المولى الكلباسي الاصفهاني (ت ١٢٩٢هـ).
- الاستصحاب، الفاضل الايراواني (ت ١٣٠٦هـ).
- الاستصحاب، الشيخ محمد هادي الطهراني (ت ١٣٢١هـ).
- الاستصحاب، السيد اليزدي صاحب العروة الوثقى (ت ١٣٣٧هـ).
- وممن أفرده بالبحث زميلنا العزيز الشيخ محمود الكوثراني تحت عنوان (الاستصحاب في الشريعة الإسلامية ـ المذاهب الثمانية). وهي رسالة جامعية حصل بها على ماجستير الشريعة الإسلامية من جامعة بغداد.

تعريف الاستصحاب:

ـ في اللغة العربية:

الاستصحاب مصدر الفعل (استصحب) المزيد من أوله بالألف والسين والتاء، الدالة ـ غالباً ـ على الطلب.

ومتى حملت هذه الزيادة على الطلب كان معنى الاستصحاب: الدعوة إلى الصحبة، جاء في (القاموس المحيط): «استصحبه: دعاه إلى الصحبة».

ومتى لم تحمل الزيادة على الطلب يحمل معنى الاستصحاب على معنى الاصطحاب، قال في (محيط المحيط): «واستصحبه.. جعله في صحبته»، وفي (المصباح المنير): «واستصحبت الكتاب وغيره، حملته على صحبتي، ومن هنا قيل: استصحبتَ الحالَ إذا تمسكتَ بما كان ثابتاً، كأنك جعلتَ تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة».

أو يحمل على معنى الملازمة، كما جاء في (تاج العروس): «وكل ما لازم شيئاً

فقد استصحبه، قال:

إن لك الفضل على صحبتي والمسك قد يستصحب الرامكا[٢]

وفي (المعجم الوسيط): «استصحب الشيء: لازمه».

وفي (المصباح المنير): «وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه، قاله ابن فارس وغيره».

أو يحمل على معنى اللزوم كما في (معجم لغة الفقهاء): «الاستصحاب: اللزوم، ومنه: استصحبت فلاناً إذا لزمته».

وفي رسائل الشيخ الأنصاري: «وهو ـ لغةً ـ: أخذ بشيء مصاحباً، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة».

ـ في أصول الفقه:

قال الشيخ الأنصاري في (الفرائد = الرسائل): «وعند الأصوليين عُرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرها: (إبقاء ما كان).

والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء.

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في (الزبدة) بـ(أنه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول).

بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال: إن القوم ذكروا أن الاستصحاب: إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه».

ويقول أستاذنا السيد الخوئي في إيضاح المقصود من الإبقاء والبقاء في قول الشيخ الأنصاري (المراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء): «ليس المراد من الإبقاء هو الإبقاء التكويني الخارجي، بل المراد هو حكم الشارع بالبقاء، فالمراد من الإبقاء هو الإبقاء بحكم الشارع»[٣].

---

(٢) الرامك: شيء أسود يخلط بالمسك.

(٣) مصباح الأصول ٢ / ٥.

وعرّفه الميرزا القمي في (القوانين) بقوله: «استصحاب الحال: وهو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

والمراد من المشكوك أعم من المساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره».

وقال الشيخ الأنصاري في حاشيته على القوانين: «وفي اصطلاح الأصوليين قد يطلق على ما حاصله: (إبقاء ما كان على ما كان) ـ كما يظهر من تعاريف جلهم له ـ.

وقد يطلق على نفس الكلية المأخوذة من العقل أو الأخبار، كما في قولهم: الاستصحاب حجة أم لا».

وفي (معجم لغة الفقهاء): «الاستصحاب: الحكم بثبوت أمر في الزمن اللاحق على ثبوته في الزمن السابق».

وفي (التعريفات) للجرجاني: «الاستصحاب: عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغير».

وفيه أيضاً: «الاستصحاب هو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني بناء ما على الزمان الأول».

وفي (محيط المحيط): قال -بعد أن نقل تعريفي الجرجاني المذكورين في أعلاه-: «وقيل: هو الحكم بثبوت أمر في وقت آخر.

وهذا يشمل نوعيه، وهما:

ـ جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحباً للحال.
ـ أو جعل الحال مصاحباً للحكم الماضي».

ويقول الآخوند الخراساني في (الكفاية): «ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه».

ويعلق عليه أستاذنا السيد الخوئي (مصباح الأصول ٣/ ٥) فيقول:

«أقول: أما ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ من التعريف، فهو شرح لما ذكره

الشيخ ﷺ لا غيره.

وأما ما ذكره من كون التعاريف مشيرة إلى معنى واحد فغير صحيح، لاختلاف المباني في الاستصحاب، وكيف يصح تعريف الاستصحاب بأنه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشك بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات؟، فإن الأمارات لا ينكشف الحكم بها، فلا يصح تعريفها بالحكم.

والذي ينبغي أن يقال: إن البحث في الاستصحاب راجع إلى أمرين، لا إلى أمر واحد:

الأول: البحث عنه بناء على كونه من الأمارات.

والثاني: البحث عنه بناء على كونه من الأصول.

أما على القول بكونه من الأمارات المفيدة للظن النوعي، فالصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ ﷺ عن بعضهم من أن الاستصحاب: كون الحكم متيقناً في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

فإن كون الحكم متيقناً في الآن السابق أمارة على بقائه، ومفيدة للظن النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظن النوعي.

وأما على القول بكونه من الأصول، فلابد من تعريفه بالحكم كما وقع في كلام الشيخ وصاحب الكفاية، لكن لا بما ذكراه من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، فإن الاستصحاب ـ على هذا التقدير ـ مأخوذ من الأخبار، وعمدتها صحاح زرارة، وليس فيها ما يدل على الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك.

فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك أن يقال: إن الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي[٢].

هذا جل ما قيل في تعريف الاستصحاب، والذي ينبغي أن يقال من ناحية منهجية هو:

إن الاستصحاب ظاهرة اجتماعية عامة تتدخل تدخلاً مباشراً في تنظيم وتسيير حياة البشر، وهي ممتدة بجذورها التاريخية إلى بداية نشوء المجتمعات وتبادل ألوان الحياة بين الناس بعضهم البعض.

وهكذا ظاهرة تتمتع بهذه الشمولية وبهذا الغور في حياة الناس تدرك بالفطرة، ويفهم الجميع معناها، إلاّ أنهم قد يخونهم التعبير العلمي في تحديد مفهومها وتصوير واقعها.

وتعريف الاستصحاب بـ(إبقاء ما كان على ما كان عليه) مستمد من واقع الفهم الاجتماعي (العرفي) لها، وكل الذي أضافه العلم إلى هذا التعريف هو قيد (لانعدام المغير).

أما التعريفات الأخرى فقد حاول أصحابها استفادتها من النصوص الشرعية الدالة على مشروعية الاستصحاب، وهو منشأ اختلافهم في صياغتها صياغة علمية تجمع وتمنع.

وما دام الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة وبشمولية جعلته من القضايا البديهية، لا يهمنا الاهتمام بتعريفه إلاّ بمقدار ما يعرب عنه كظاهرة اجتماعية كما في تعريفه بـ(إبقاء ما كان).

عناصر الاستصحاب:

والذي يهمنا بعد تعرفنا اعتبار هذه الظاهرة قاعدة شرعية عند العلماء، هو معرفة عناصرها التي تتألف منها، والتي عبّروا عنها بـ(أركان الاستصحاب) و(مقومات الاستصحاب).

واستفاد الأصوليون هذه العناصر من الواقع الاجتماعي لهذه الظاهرة، ومن النصوص الشرعية المرتبطة بها، ومن التعريف العلمي لها.

وقد عدها شيخنا الرضا المظفر في (أصول الفقه) وسيدنا التقي الحكيم في (الأصول العامة) سبعة، وخلاصة ما أفاداه هو:

قال شيخنا المظفر ٢/ ٢٤٢: «إن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور، إذا لم تتوفر

فيها، فإما أن لا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلته الآتية:

ويمكن أن ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور، حسبما تقتنص من كلمات الباحثين».

وقال سيدنا الحكيم ص٤٥٣: «وأركان الاستصحاب المستفادة من نفس التعريف بعد تأمل فيه سبعة».

وكلها منبثقة من المعادلة التالية:

يقين + شك = يقين.

وتتنوع هذه الأركان إلى:

- ما يرتبط بنفس اليقين والشك، بتحديد مفهوم كل منهما كمصطلحين، ووحدة متعلقهما وفعليتهما.
- وما يرتبط بزمانهما.. وكالتالي:

١ـ اليقين:

وهو العلم ـ وجداناً أو تعبداً ـ بالحالة السابقة، سواء كانت تلكم الحالة حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

٢ـ الشك:

ويريدون به: الشك في بقاء اليقين المتعلق بالحالة السابقة، سواء كان ذلكم الشك بمستوى الظن غير المعتبر شرعاً أو بمستوى تساوي الطرفين أو بمستوى الوهم والاحتمال «فالجميع في مصطلحهم شك، ويجري عليها أحكامه».

٣ـ فعلية الشك واليقين:

يعنون بالفعلية ـ هنا ـ ما يقابل التقدير، تماماً كما هو الشأن في سائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

«فلا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري» لعدم صدق نقض كل منهما للآخر.

٤ـ وحدة متعلق اليقين والشك:

وهي أن يكون متعلق اليقين ومتعلق الشك واحداً، أي إن ما يتعلق به اليقين هو نفسه الذي يتعلق به الشك.

٥ـ اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات «أي أن يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة وهكذا... ويستثنى من ذلك الزمان فقط، رفعاً للتناقض».

٦ـ سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك:

ويراد به تقدم زمان وجود المتيقن على زمان وجود المشكوك.

٧ـ اتصال زمان الشك بزمان اليقين:

«بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر، كما هو مفاد تسلط النقض بالشك على اليقين».

وبتمام توافر هذه الأركان تتم للاستصحاب قاعدته، ويصح إجراؤها بتطبيقها على مواردها.

أطراف الاستصحاب:

ولكي يتحقق الاستصحاب كوظيفة عملية لابد من تكامل الأطراف التالية:

١ـ المستصحَب ـ بصيغة اسم المفعول ـ وأعني به اليقين بالحالة السابقة.

٢ـ المستصحِب ـ بصيغة اسم الفاعل ـ وهو المكلف الشاك في بقاء الحالة السابقة.

٣ـ الاستصحاب: وهو عملية إبقاء ما كان على ما كان.

وفي ضوء هذا نتبيّن ما عنى إليه الشيخ الأنصاري حين فرّق بين إطلاقي كلمة الاستصحاب.

حيث تطلق على القاعدة التي عبّر عنها بـ(الكلية) المأخوذة من العقل أو الأخبار.

وحيث تطلق على العملية وهي تطبيق القاعدة على موردها، وهو الاستصحاب المذكور هنا، أي هو الطرف الثالث من الأطراف المذكورة في أعلاه.

تقسيمات الاستصحاب:

قسم العلماء الاستصحاب تقسيمات متعددة، أفادوها من الأقوال التي فصلت في الاستصحاب من حيث الحجية، وهي كثيرة: وتختلف هذه الأقسام باختلاف أساس قسمتها.

ومما ذكروه من هذه الأسس:

١ - اعتبار زمان اليقين والشك.
٢- اعتبار منشأ الشك.
٣- اعتبار الدليل الدال على المستصحب.
٤ - اعتبار حال المستصحب.

- فبالاعتبار الأول (زمان اليقين والشك) يمكننا أن نقف على أكثر من صورة، هي:

أ - أن «يكون زمان اليقين والمتيقن سابقاً وزمان الشك والمشكوك لاحقاً».

«وهو الغالب في الاستصحابات المتداولة».

وهذا كمن كان متيقناً من طهارته ثم حصل له شك في ارتفاعها فالطهارة هي المتيقن، واعتقاد المكلف ببقائها هو اليقين، وارتفاع الطهارة هو المشكوك، والتردد في هذا الارتفاع هو الشك.

ب - أن «يكون زمان حدوث اليقين والشك واحداً، مع كون زمان المتيقن سابقاً وزمان المشكوك لاحقاً.

كما إذا علم فعلاً بأن الماء كان كراً في الأمس، وشك فعلاً - أيضاً - في كريته».

ج - أن «يكون زمان حدوث الشك سابقاً، وزمان حدوث اليقين لاحقاً، مع سبق زمان المتيقن على زمان حدوث الشك.

كما إذا شك فعلاً في طهارة الماء، ثم حصل له اليقين بأنه كان طاهراً قبل

حدوث الشك ».

د ـ أن « يكون زمان المشكوك سابقاً وزمان المتيقن لاحقاً.

ويعبر عنه باستصحاب القهقرى ».

ولأن المناط في اعتبار الاستصحاب هو « اختلاف زمان وجود المتيقن والمشكوك مع تقدم الأول على الثاني، سواء اختلف زمان حصول اليقين والشك أم اتحد.

وعلى الأول، سواء سبق حصول الشك أو كان بالعكس » لا ريب في اعتداد الصور الثلاث الأولى أقساماً للاستصحاب، لتوفرها على عناصرها، وعدم اعتبار الصورة الأخيرة استصحاباً لعدم توفر عناصره فيها(٤).

ـ وبالاعتبار الثاني (منشأ الشك) فقد قالوا: إن الشك قد يكون في المقتضي، وقد يكون في الرافع، وكالتالي:

(الشك في المقتضي):

ويقصدون بذلك: الشك من حيث استعداد المستصحَب وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول(٥).

ويعلق شيخنا المظفر على التعبير بـ(المقتضي) حيث يراد منه اقتضاء المستصحب لا المقتضي بمعنى الملاك والسبب، فيقول: « ليس المراد من المقتضي ـ كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضي ـ مقتضي الحكم أي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: إن الوضوء مقتضٍ للطهارة وعقد النكاح مقتضٍ للزوجية.

بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية، وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج.

ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ.

(٤) انظر: تهذيب الأصول ٢ / ٢٢٦.
(٥) أصول المظفر ٢ / ٢٧٠.

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضي، فيه نوع من المسامحة توجب الإيهام.

وينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضي، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل »[٦].

ويقسم هذا الشك إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ـ أن يكون الشك في الاقتضاء بسبب تبدل الزمان.

وهو على نوعين:

أ ـ أن يوجب تبدل الزمان « الشكّ في أصل بقاء الحكم وارتفاعه كلياً ورأساً ».

وذلك نحو « الشك في نسخ الحكم الفلاني في الشريعة ».

ب ـ أن يوجب تبدل الزمان « الشكّ في بقاء الحكم الخاص في الواقعة الخاصة ».

نحو: الشك في « بقاء خيار الغبن أو بقاء الخيار المسبب عن العيوب الموجبة لفسخ النكاح في الزمن الثاني ».

٢ـ أن يكون الشك في الاقتضاء بسبب تبدل الوصف. وهو على نوعين أيضاً، هما:

أ ـ أن يكون ذلك « في أصل مدخلية الحال أو الوصف وعدم مدخليته رأساً ».

كما لو « قطعنا في حال حياة مجتهد بصحة تقليده، بل وجوبه، ثم مات فشككنا في بقاء الصحة والوجوب من جهة أن حياة المجتهد هل لها مدخلية في الحكم المذكور أو لا مدخلية لها أصلاً، بل يجوز تقليد الميت ولو بدواً ».

ب ـ « أن نقطع بأصل المدخلية، لكن الشك في كيفية المدخلية، وأن المدخلية في الحدوث فقط ـ بحيث يبقى الحكم وإن زال الوصف ـ أو في الحدوث والبقاء كليهما ـ بحيث يزول الحكم بزواله ».

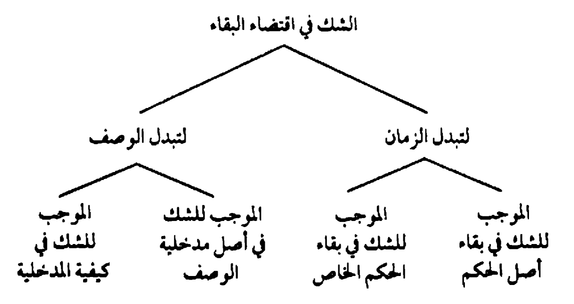
وهذا كما في مثالنا السابق مع فارق أن « نفرض أن للحياة مدخلية في الحكم المذكور في الجملة، ولا يصح تقليد الميت بدواً، لكن شككنا في أن مدخليتها في الحدوث فقط، فيجوز الاستمرار على تقليد المجتهد بعد موته، أو في الحدوث

---

(٦) م. ن.

والبقاء، فيدور الحكم مدار الحياة حدوثاً وارتفاعاً»[٧].

الخلاصة:



(الشك في الرافع):

ويعنون به «الشك في طروء ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته لولا طرو الرافع»[٨].

وينقسم هذا الشك إلى قسمين، هما:

١ـ الشك في وجود الرافع:

مثل الشك في حدوث البول مع اليقين بسبق الطهارة.

٢ـ الشك في رافعية الموجود:

«وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم»[٩].

ويتمثل هذا في أمثال الموارد التالية[١٠]:

أ ـ أن يكون الشك ناشئاً من الجهل بصفة الموجود هل هو رافع شرعاً أو

(٧) انظر الحاشية على استصحاب القوانين للشيخ الأنصاري ٤٦.

(٨) أصول المظفر ٢ / ٢٧١.

(٩) م . ن .

(١٠) انظر: الحاشية على استصحاب القوانين ٤٧ – ٤٨.

غير رافع «كالمذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع وهو البول».

ب ـ أن يكون «الشك في المسألة اللغوية.

مثل إنّا نعلم أن النوم ناقض للوضوء، لكن نشك في أن الخفقة والخفقتين من أفراده».

ج ـ «أن يكون الشك من جهة اشتباه الأمر الخارجي.

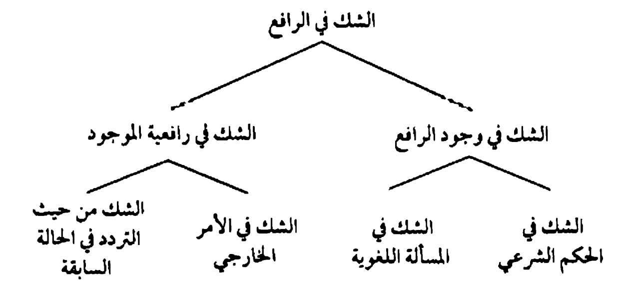
كما إذا قطعنا بحدوث ما يُشك في كونه وذياً أو بولاً، وكالرطوبة الواقعة على الثوب المشكوك كونها بولاً أو ماءً».

د ـ أن يكون «الشك من جهة تردد الحالة السابقة بين أمرٍ يكون هذا رافعاً له، وأمرٍ لا يكون هذا رافعاً له.

كما إذا تيقنا انتقال ملك من واحد إلى آخر بعوض، ثم فسخ أحدهما، فنشك في أن الفسخ رافع للمعاملة السابقة أو لا، للشك في كون العقد الواقع في السابق من العقود اللازمة أو من الجائزة.

وكالشك في كون الصلاة بدون السورة رافعة للاشتغال السابق من جهة الشك في أن الاشتغال كان بالصلاة معها أو لا».

الخلاصة:

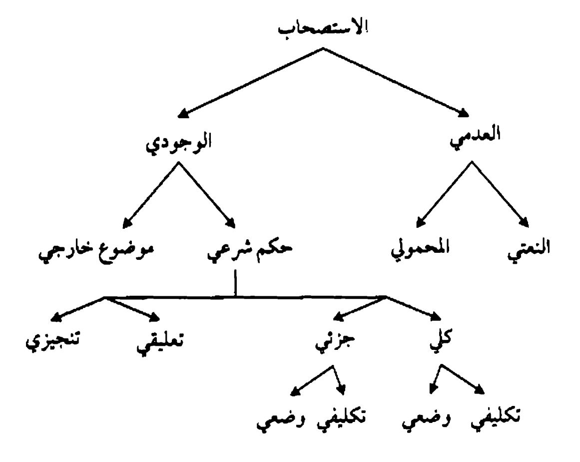


ـ وبالاعتبار الثالث (الدليل الدال على المستصحب):

يقسم إلى أربعة أقسام، وذلك لأن الدليل الدال على المستصحب قد يكون:

- الكتاب.
- أو السنة.
- أو الإجماع.
- أو العقل.

ـ وبالاعتبار الرابع (حال المستصحب) فخلاصة أقسامه، هي:



وإليك تعريفها ومثالها:

١ ـ الوجودي:

يراد به ما إذا كنا على يقين من وجود شيء، ونروم استصحابه لتطبيق الآثار الشرعية المترتبة عليه.

وينقسم إلى: موضوعي وحكمي.

أ ـ الموضوعي:

ويراد بالموضوع: الشيء الوجودي الذي رتب الشارع حكمه عليه.

مثل استصحاب حياة زيد عند الشك في موته.

ب ـ الحكمي:

ويراد بالحكم: الاعتبار الشرعي الذي يتعلق بأفعال المكلفين.

مثل استصحاب حلية التمر بعد غليانه.

ويقسم الاستصحاب الحكمي إلى: تعليقي وتنجيزي.

أ ـ التعليقي:

هو ما كان الحكم فيه معلقاً على شيء أي مشروطاً به.

كما إذا وقفنا على نص يحرّم العنب إذا غلى، فاستفدنا منه أن التحريم المحكوم به العنب معلق على الغليان، ثم صار زبيباً وحصل لنا شك في بقاء حرمته التعليقية.

ب ـ التنجيزي:

هو ما كان الحكم فيه منجزاً أي فعلياً غير معلق على شيء.

«كاستصحاب حلية أكل العنب بعد صيرورته زبيباً، إذا فرض الشك فيه عندما أصبح زبيباً».

وينقسم الحكمي تقسيماً آخر، وإلى قسمين أيضاً، هما: الكلي والجزئي.

أ ـ استصحاب الجزئي:

يراد بالجزئي ـ هنا ـ الجزئي المنطقي.

كاستصحاب بقاء زيد ـ مثلاً ـ عند الشك في بقائه.

ب ـ استصحاب الكلي:

ويراد به المصطلح المنطقي المعروف بالكلي الطبيعي.

«ومثّلوا له بما إذا علم بوجود حيوان في الدار وشك في كونه فيلاً يعيش

أعواماً أو بقًا لا يعيش إلاّ أياماً، فإذا مضت بعد ذلك شهور يحصل الشك لا محالة في بقاء أصل الحيوان، إذ لو كان الموجود فيلاً فهو باقٍ قطعاً، ولو كان بقاً فهو فانٍ قطعاً، فيمكن هنا استصحاب كلي الحيوان»[١١].

ويراد بالحكم في القسمين (الكلي والجزئي) ما يشمل التكليفي والوضعي.

٢ـ العدمي:

ويراد به الشيء الذي كنا على يقين من عدمه ثم شككنا في ارتفاعه.

وقسموه إلى: نعتي ومحمولي.

أ ـ العدم النعتي:

« ويراد به العدم الثابت للشيء بعد وجود متعلقه، أي بمفاد ليس الناقصة. كما إذا علم بعدم عدالة زيد ثم شك بارتفاع ذلك العدم »[١٢].

ب ـ العدم المحمولي:

« وهو العدم السابق على وجود موضوعه ويراد إثباته للموضوع بعد وجوده.

وهو المعبّر عنه بمفاد ليس التامة، وبالعدم الأزلي.

ويمثّل له باستصحاب عدم القرشية عند الشك في امرأة أنها قرشية أم غير قرشية »[١٣].

« وتندرج تحت الأمر العدمي جميع أقسام الأمر الوجودي المتقدمة بحكم النقيض، بمقتضى المقابلة بينهما »[١٤].

---

(١١) تحرير المعالم ١٩٦.
(١٢) الاستصحاب، الشيخ كوثراني ص٥٣.
(١٣) م . ن .
(١٤) م . س، ص٥٤.

مشروعية الاستصحاب:

المقصود بالاستصحاب ـ هنا ـ القاعدة العامة المجعولة في مقام العمل، وليس الوظيفة التي يقوم بها المكلف عند إبقائه ما كان على ما كان عليه، تطبيقاً للقاعدة.

أو قل: يراد به النظرية لا التطبيق.

والطريق إلى تعرف هذا هو استعراض الأقوال في حجية الاستصحاب وعدمها، ثم تناول الأدلة التي أقيمت على ذلك بالبحث والمناقشة.

(الأقوال):

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل ٢/ ٥٦٠) بعد أن استعرض الأقوال في المسألة عند حديثه في أقسام الاستصحاب ـ: «هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلاّ في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول.

وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس، على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

السابع: التفصيل بين الكلي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره، فلا يعتبر في الأول.

(التفصيل بين الأحكام الوضعية، يعني نفس الأسباب والشروط والموانع،

والأحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني).

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمرارُه، فشك في الغاية الرافعة وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر (المعارج).

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري.

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري.

ثم أنه لو بُني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلاّ أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي».

ثم ذكر اختياره، فقال: «والأقوى هو القول التاسع»، وهو قول المحقق في (المعارج) كما نص ﷺ على ذلك.

ونص ما جاء في (المعارج ص٢٠٦) ـ: «المسألة الثانية: إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء في وقت آخر، ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دلالة، كما يفتقر نفيه إلى دلالة.

حكي عن المفيد ﷺ: أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه، وهو المختار.

وقال المرتضى ﷺ: لا يحكم بأحد الأمرين إلاّ لدلالة.

مثال ذلك: المتيمم إذا دخل في الصلاة، فقد أجمعوا على المضيّ فيها، فإذا رأى الماء في أثناء الصلاة، هل يستمر على فعلها استصحاباً للحال الأول أم يستأنف الصلاة بوضوء؟..

فمن قال بالاستصحاب قال بالأول، ومن اطّرحه قال بالثاني».

(الأدلة):

وهي، فيما أرى - تتنوع إلى نوعين:

- ما يرتبط بالنظرية.

- وما يرتبط بتطبيق النظرية.

وأهم ما يستدل به للنظرية هو (بناء العقلاء).

وأهم ما يستدل به للتطبيق هو الروايات.

وسنتحدث عن كل من هذين النوعين في حدود ما يرتبط بالبرهنة فقط.

- بناء العقلاء:

ويقوم هذا على أساس من أن الاستصحاب ظاهرة اجتماعية عامة، اهتدى إليها الإنسان بفطرته دونما إقامة برهان، وتعامل معها بشكل تلقائي لا تقليد فيه أو محاكاة، وأقام عليها مختلف شؤون حياته الفردية والاجتماعية.

وهكذا ظاهرة بهذه الشمولية، وبهذا الفهم لها من قبل الإنسان، وبهذه السعة من تعامله معها، منذ فجر تاريخه وحتى يوم الناس هذا لا تحتاج في اعتبارها والاعتماد عليها لأكثر من الالتفات إلى قيام هذه السيرة العقلائية وتباني الناس على العمل بها، ثم إمضاء المشرع المقدس لها، وهو ما سنراه في دراستنا للروايات.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر في (أصول الفقه ٢/ ٢٥١): «لا شك في أن العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه.

وعلى ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة».

• فإن بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الإلتفات إلى ذلك والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية

يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبان، ولبلغه للناس.

وهذا الدليل ـ كما ترى ـ يتكون من مقدمتين قطعيتين:

١ـ ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢ـ كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم».

ويقول أستاذنا التقي الحكيم في (الأصول العامة ٤٥٩): «والذي يبدو لي أن الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها، وستبقى ـ ما دامت المجتمعات ـ ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر ـ مثلاً ـ ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه ـ وما أكثرها لدى المسافرين ـ ولم يدفعها بالاستصحاب لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل أن يترك عتبات بيته أصلاً، ولشلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها، فقول شيخنا النائيني: «إن عملهم على طبق الحالة السابقة إنما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام» لا يخلو من أصالة وعمق نظر، ومناقشته بأن منكري حجية الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك لاختل على المنكرين، تحتاج إلى تأمل، فالمنكرون لحجية الاستصحاب عندما أنكروها لم يتخلوا في واقع حياتهم عن الجري على وفق الاستصحاب، وإن تخلوا عنه في الشرعيات.

وكونه ظاهرة اجتماعية يصدر عنها الناس في مجتمعاتهم حتى مع الشك صدوراً تلقائياً ـ كما هو الشأن في الظواهر الاجتماعية ـ لا ينافي أن يلتقي أحياناً الرجاء أو الاحتياط أو الظن بالبقاء أو الاطمئنان أو غيرها، لكن هذه الأمور ليست هي الباعثة على خلق هذه الظاهرة ككل، وإنما هي من وسائل التبرير عن السلوك على وفقها في بعض الأحيان مما يخيل للإنسان الفرد أن جملة تصرفاته منطقية ومبررة.

وإذا صح ما ذكرناه من كونها من الظواهر الاجتماعية العامة. فعصر النبي ﷺ ما كان بدعاً من العصور ولا مجتمعه بدعاً من المجتمعات ليبتعد عن تمثل وشيوع هذه الظاهرة، فهي بمرأى من النبي ﷺ ـ حتماً ـ ولو ردع عنها لكان ذلك موضع حديث

المحدثين، وهو ما لم يحدّث عنه التاريخ، فعدم ردع النبي ﷺ عنها يدل على رضاه وإقراره لها، وبخاصة وهو قادر على الردع عن مثلها، وليس ما يمنعه عنه».

- الروايات:

وهي كثيرة، ولكن أهمها، وعليها الاعتماد في الاستدلال بها على حجية الاستصحاب الصحاح الثلاث لزرارة بن أعين، وتليها موثقة عمار وروايتا محمد بن مسلم وعبد الله بن سنان ثم مكاتبة القاساني.

وتتنوع هذه الروايات نوعين:

- مقننة للقاعدة كرواية محمد بن مسلم وموثقة عمار.
- ومطبقة للقاعدة على مواردها كصحاح زرارة.

وقد أطال القوم البحث فيها قبولاً ورفضاً وإحكاماً ونقضاً، بما حمّل النص بأكثر مما يتحمل، ونأى به عن طبيعة الأساليب العربية في الدلالة وأداء المعنى.

ويرجع هذا إلى عدم التعامل معها وفق الأصول اللغوية الاجتماعية، والروايات لأنها نصوص لغوية اجتماعية تلزمنا أن نتعامل معها وفق متطلبات البحث اللغوي الاجتماعي، وبخاصة إنها انطلقت في بيان الحكم على أساس من تقنين القاعدة وتطبيقها باعتبارها من المرتكزات العرفية المسلمة.

وهي - أعني الروايات - بهذا التقنين والتطبيق لقاعدة الاستصحاب على مواردها تكون قد أمضت وأقرت بناء العقلاء في اعتماد هذه الظاهرة شرعاً.

فهي - أي الروايات - تعضد السيرة العقلائية فتتكاملان في إفادة هذه القاعدة وصحة الاستناد إليها والعمل بها.

وإليك نصوص الروايات مع بعض التعليقات:

١- الصحيحة الأولى لزرارة:

«قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء.

قلت فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّنٌ، وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

وأشكل بعضهم بأن (أل) في كلمة (اليقين) وكلمة (الشك) ربما كانت للعهد لا للجنس، فتختص القاعدة بباب الوضوء ولا مجال إلى تعميمها إلى غيره.

وأجاب عنه أستاذنا الشهيد الصدر في (الحلقة الثالثة ٢/ ٢١٠) بقوله: «وتقريب الاستدلال: أنه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكاً بالاستصحاب.

وظهور التعليل في كونه بأمر عرفي مركوز يقتضي كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزة لا قاعدة مختصة بباب الوضوء، فيتعين حمل اللام في اليقين والشك على الجنس لا العهد إلى اليقين والشك في باب الوضوء خاصة».

٢ـ الصحيحة الثانية لزرارة:

«قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلّمتُ أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرتِ الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليتُ، ثم إني ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيتُ موضعه، وعلمتُ أنه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليتُ وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أرَ شيئاً فصليت فيه فرأيت ما فيه؟

قال: تغسله وتعيد.

قلت: لِمَ ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمتُ أنه قد أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر إليه؟

قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه، ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعتَ الصلاة وغسلته ثم بنيتَ على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

قال أستاذنا التقي الحكيم في (الأصول العامة ص ٤٦٣-٤٦٤): «وهذه الرواية من أهم الروايات وأصحها، وقد اشتملت على عدة مسائل فقهية أثارها عمق الراوي ودقة نظرته، وقد تحدث عنها الأعلام أحاديث مفصلة، ولكنها لا تتصل بطبيعة بحثنا هذا، وما يتصل منها بموضع الحاجة قوله عليه السلام في مقامين منها: (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، وهي كبرى كلية طبقها عليه السلام على بعض مصاديقها في المقامين.

والذي يبدو من التعبير (فليس ينبغي) وهي كلمة لا تقال عادةً في غير مواقع التأنيب أو العتب، ولا موضع لهما هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغاً عنها عند الطرفين، وهي من المسلمات لديهما.

كما أن التعليل فيها (لأنك كنت على يقين)، وإرساله على هذا النحو من الإرسال

يوحي أنه تعليل بأمر مرتكز معروف، وهو ما سبق أن استقربناه عند الاستدلال ببناء العقلاء من أنه من الأمور التي يصدر عنها الناس في واقعهم صدوراً تلقائياً، لعل مصدره ما ذكره شيخنا النائيني من إلهام الله لهم ذلك، أو ما عبّر عنه الأستاذ خلّاف بفطرة الله الناس عليها، فهي ـ في الحقيقة ـ من أدلة الإمضاء لما عليه بناء العقلاء».

٣ـ الصحيحة الثالثة لزرارة:

«قال: قلت له: من لم يدرِ في أربع هو أم في ثنتين، وقد أحرز ثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجدات، وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه.

وإذا لم يدرِ في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل ٢/ ٥٦٧): «وقد تمسك بها في (الوافية)، وقرره الشارح، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه».

٤ـ موثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام:

«قال: إذا شككتَ فابنِ على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال عليه السلام: نعم».

يقول أستاذنا الحكيم في (الأصول العامة ص٤٦٤): «ودلالتها على الحجية واضحة، وبخاصة إذا تصورنا أنه لا معنى للبناء على اليقين إلّا البناء على المتيقن.

والتعبير بـ(هذا أصل) يدل على سعة القاعدة، وعدم تقييدها في الموارد التي بعثت بالسائل على الاستفسار والسؤال».

٥ـ رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: قال أمير المؤمنين ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ: مَن كان على يقين

فشك، فليمضِ على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «مَن كان على يقين فأصابه شك فليمضِ على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل ٢/ ٥٦٩): «وعدها المجلسي في (البحار) في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية»، فقد أدرجها في (باب ٣٢) ضمن قائمة (ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل أصول الفقه).

٦ـ رواية عبد الله بن سنان:

«قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ أني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيرده عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام: صلِ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه».

علق عليها الشيخ الأنصاري في (الرسائل ٢/ ٥٧١) بقوله: «وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها.

ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع».

٧ـ مكاتبة علي بن محمد القاساني:

«قال: كتبت إليه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان: هل يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية».

علق عليها الشيخ الأنصاري في (الرسائل ٢/ ٥٧٠) بقوله: «والإنصاف ان هذه الرواية أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب إلاّ أن سندها غير سليم».

وبعد، فما مدى سعة مشروعية الاستصحاب بين تلك التفصيلات التي مرت في الأقوال بقضية الاستصحاب؟

إن رواية محمد بن مسلم: «مَن كان على يقين فشك، فليمضِ على يقينه فإن الشك لا ينقض باليقين» أو «مَن كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك» ـ وهي أقدم الروايات المروية كلها حيث رويت عن أمير المؤمنين عليه السلام ـ بما فيها من تقنين للقاعدة، وبما تحمل من إطلاق، مضافاً إلى أنها ليست تطبيقاً على واقعة جزئية كما في الروايات الأخر.

كل هذا يفيدنا مشروعية الاستصحاب وحجيته على نحو الإطلاق.

ومثل رواية محمد بن مسلم وموثقة عمار: «إذا شككت فابن على اليقين.. قلت: هذا أصل؟.. قال عليه السلام: نعم».

فما فيها من إطلاق، والتعبير عنها بأنها (أصل) المراد به معنى القاعدة، يفيد أيضاً أن الاستصحاب حجة مطلقاً.

بين الأمارة والأصل:

من مسائل الاستصحاب التي أثارها متأخرو المتأخرين تصنيفه بتعيين موقعه في قائمة الأدلة:

- فهل هو من الأمارات؟
- أو هو من الأصول العملية؟

وإذا كان أصلاً:

- فهل هو أصل إحرازي؟
- أو هو أصل غير إحرازي؟

يقول الشيخ الأنصاري: «إن عدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال، مبني

على استفادته من الأخبار.

وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي، نظير القياس والاستقراء على القول بهما.

وحيث أن المختار عندنا هو الأول، ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم.

لكن ظاهر كلمات الأكثر، كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم، كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتمسك أحدُ هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم، ذكر في (العدة) انتصاراً للقائل بحجيته ما روي عن النبي ﷺ من «أن الشيطان ينفخ بين إليتي المصلي، فلا ينصرفن أحدكم إلاّ بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم.

وأول من تمسك بهذه الأخبار في ما وجدته والد الشيخ البهائي في ما حكي عنه، في (العقد الطهماسبي)، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس، وشاع بين من تأخر عنهم.

نعم، ربما يظهر من الحلي في (السرائر) الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قِبل نفسه بـ(نقض اليقين باليقين)، وهذه العبارة ظاهر أنها مأخوذة من الأخبار»[١٥] ومنه نتبين أن الخلاف بين القدامى ومن تأخر عنهم يدور بين عد الاستصحاب أمارة وعده أصلاً.

أما المعاصرون فقد انتقل محور الخلاف بينهم إلى مستوى أصوليته، والأكثر على أنه إحرازي» وذلك لما لاحظوا من أن لسان اعتباره يختلف عن كل من لسان

(١٥) الرسائل (الفرائد) ٢ / ٥٤٣.

جعل الطريقية للأمارة وجعل الحجية للأصول المنتجة للوظائف الشرعية.

فقد اعتبر في لسان جعله عدم نقض اليقين بالشك، فهو من ناحية فيه جنبة نظر إلى الواقع، ولكن هذه الناحية لم يركز عليها الجعل الشرعي، وإنما ركز الجعل على الأمر باعتبار المكلف مشكوكه متيقناً، وإعطائه حكم الواقع وتنزيله منزلته من حيث ترتيب جميع أحكامه عليه، فهو من حيث الجري العملي واقع تنزيلاً، وإن كانت طريقيته للواقع غير ملحوظة في مقام الجعل.

بينما نرى أن لسان جعل الأمارة ركز على ما فيها من إراءة وكشف، واعتباره كاملاً، فهو يقول بفحوى كلامه: إن مؤدى الأمارة هو الواقع (فإذا حدث فعني يحدث) كما جاء ذلك في بعض ألسنة جعل الحجية لخبر الواحد، والمسؤول عنه أحد الرواة من أصحاب الأئمة.

أما الأصل غير الإحرازي فهو لا يتعرض إلى أكثر من اعتبار الجري العملي على وفقه مع فرض اختفاء الواقع.

وبهذا يتضح الفرق بين الاستصحاب والأمارة والأصل:

فالأمارة تحكي عن الواقع، والشارع بلسان جعله يقول:

إن مؤداها هو الواقع.

والاستصحاب لا يقول بلسان جعله: إنه هو الواقع، وإنما يأمرك باعتباره واقعاً.

أما الأصل فلا يزيد على كونه مجعولاً كوظيفة عند اختفاء الواقع بجميع مراحله، فهو لا يزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤداه »[١٦].

ويفاد من نتيجة هذا البحث في باب تعارض الأدلة، وسيأتي.

(١٦) الأصول العامة ٤٤٩ - ٤٥٠ .

بين البراءة والاحتياط

عنوان البحث:

دأب العلماء في دراساتهم ومدوناتهم الأصولية على إفراد كل من البراءة والاحتياط بعنوان مستقل.

ويعود هذا إلى أن الأصول الإمامي دوّن في البداية من قبل علماء المدرسة الأصولية الذين عرفوا بالأصوليين نسبة إلى هذا العلم لاعتمادهم على قواعده في مجال الاستنباط.

وهم ـ من خلال ما أوصلهم إليه الدليل ـ يرون أن المرجع في جميع الشبهات موضوعية وحكمية بقسميها الوجوبية والتحريمية هو البراءة.

وبعد نشوء المدرسة الأخبارية وما قامت به من مداخلات وملاحظات على علم الأصول الأصولي، ومن خلال أدلتها من الأحاديث الشريفة ذهب علماؤها إلى أن المرجع في الشبهة الحكمية التحريمية هو الاحتياط. مما دفع الأصوليين من علماء الأصول أن يدخلوا عليهم في ما ذهبوا إليه فيدرجوا مبحث الاحتياط ضمن مباحث الأصول ليقولوا فيه رأيهم المخالف لرأي الأخباريين ويردوا عليهم فيما ذهبوا إليه.

لهذا كله انفرد كل من البراءة والاحتياط بمبحث مستقل.

ولكن بالنظر:

ـ لاشتراك البراءة والاحتياط في موضوع واحد، وهو الشبهات الحكمية التحريمية، يجريان فيه ويطبقان عليه.

- ولأن الاختلاف بين الأصوليين والأخباريين - الذي ألمحت إليه - في أيهما الأصل الذي يُرجع إليه عند حصول الشبهة، وتبعاً للدليل الناهض بذلك، وهو ذهاب فريق إلى أنه البراءة، وذهاب آخر إلى أنه الاحتياط، تبعاً لاختلافهم في أن الشك في الشبهة المذكورة شك في التكليف فيُرجع إلى البراءة، أو هو شك في المكلف به فيُرجع إلى الاحتياط.

هذا وذلك رأيت الجمع بينهما في عنوان واحد، لأنه - من ناحية منهجية - الأولى في تنظيم البحث.

وقبل أن نعرف البراءة ونتعرف ما هو الاحتياط نحدد محور البحث أو ما يعبر عنه الأقدمون بـ(تحرير محل النزاع).

ثم ننتقل إلى بيان الخلاف في المرجع وإيضاح معنى البراءة ومعنى الاحتياط، وعرض أهم أدلة كل من الفريقين، مضافاً إليها رأي أستاذنا الشهيد الصدر في المسألة، منتهين - بعد ذلك - إلى الموازنة بين الأقوال وأدلتها، وما تسلمنا إليه من نتيجة.

محور البحث:

ومحور البحث الذي هو محط تطبيق أحد الأصلين البراءة أو الاحتياط هو الشبهة المثيرة للشك عند المكلف في واقع الموضوع أو واقع الحكم.

وعلى أساس من هذا قسموا الشبهة إلى قسمين: الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

والشبهة - لغة - تعني الالتباس والاشتباه، وكل «ما التبس أمره لا يدرى أهو حلال أم حرام، وحق هو أم باطل»(١٧)، هو شبهة اصطلاحاً.

إن هذه الشبهة عندما تتمركز بحيث لا يوجد دليل يرفع هذا الالتباس ويحدد المطلوب من المكلف تورث الشك عند المكلف الذي هو «حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم»(١٨)، فيذهب يفتش عما يرفع هذا

---

(١٧) المعجم الوسيط: مادة: شبه.

(١٨) م. س: مادة: شك.

الشك الذي هو فيه، ويزيل هذه الحيرة التي تعتريه.

وهنا قد يجد ملتمسه في تطبيق قاعدة البراءة على المورد أو في تطبيق قاعدة الاحتياط على الخلاف الذي سنوضحه فيما يأتي.

ولهذا حدد العلماء موضوع البحث في (الشك في الشبهة...).

ولكن قد يشكل على هذا التعبير الأصولي الذي يتردد على ألسنة الأصوليين وفي لغتهم العلمية، وهو قولهم (الشك في الشبهة...).

ويتركز الإشكال في أن الشك يعني التردد مع تساوي الاحتمالين أو الاحتمالات، والشبهة كذلك، فهي ـ الأخرى ـ تعني التردد مع تساوي الاحتمالين أو الاحتمالات.

وهذا يعني أنهما مترادفان يتواردان على معنى واحد.

وعليه: يكون مؤدي عبارة (الشك في الشبهة): (الشك في الشك)، فكيف يصح هذا.

إلا أننا برجوعنا إلى معرفة حقيقة كل منهما لا ترد الملاحظة المذكورة، ذلك أن الشبهة هي الالتباس فـ« ما التبس أمره فلا يدرى أحلال هو أم حرام، وحق هو أم باطل » هو شبهة اصطلاحاً ـ كما مر ـ.

وهذا يفيدنا أن متعلق الشبهة هو الأمور الخارجية (الواقعة خارج الذهن).

أما الشك فهو « حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم » ـ كما سبق ـ.

وعلى هذا فعندما نقول (الشك في الشبهة) نعني الحالة النفسية التي تحصل للإنسان من التباس شيء بمستوى لا نعرف حقيقته ولا حقيقة حكمه.

فمثلاً: الحيوان المذبوح الذي لا يدرى هل هو مذكى أو غير مذكى، شيء مشتبه في واقعه كموضوع للحكم، ذلك أنه إن كان مذكى فهو حلال الأكل، وإن كان غير مذكى فهو محرم أكله.

ومثل: التبغ فإنه معلوم ومعروف باعتباره موضوعاً، ولكنه مشكوك الحكم،

هل هو حلال أو حرام.

هذا الالتباس في الموضوع أو في الحكم يثير الشك عند المكلف.. وعليه ـ أي من هذه الزاوية ـ يصح التعبير بقولهم: (الشك في الشبهة...) ولا غبار عليه.

ومع هذا نقول: موضوع البحث هو الشبهة نفسها، وليس الشك فيها، ذلك أن البراءة كقاعدة، وكذلك الاحتياط إنما يجريان في الشبهة نفسها ويطبقان عليها لينتجا ما يزيل الشك ويرفع الحيرة.

ولا يريدون بالشك ـ هنا تساوي الاحتمالين أو الاحتمالات فقط، بل يعممونه إلى ما يشمل الظن غير المعتبر أيضاً.

أو قل: إن مرادهم من الشك ـ هنا ـ عدم العثور على الدليل المعتبر أي الحجة التي يصح الاستناد إليها في معرفة الموضوع أو الحكم.

يقول السيد السبزواري في (التهذيب ٢/ ١٤٣) ـ «المراد بالجهل والشك في مورد الأصول عدم الحجة المعتبرة، فيعم موارد وجود الظنون الغير المعتبرة أيضاً».

ويفصل الشيخ الأنصاري في بيان ذلك بالمقارنة بين الحالات النفسية الثلاث التي تحصل للمكلف، وموقع الشك منها وبيان القاعدة التي يرجع إليها في مقام الشك وبشكل عام، فيقول: «قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلفَ الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام لأنه:

ـ إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي.

ـ وإما أن يحصل له الظن.

ـ وإما أن يحصل له الشك.

وقد عرفتَ:

إن القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل.

والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه، لكونه كشفاً ظنياً ومرآة لمتعلقه، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به، وهو غير واقع إلا في الجملة.

وأما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر.

فلو ورد في مورده حكم شرعي كأن يقول: «الواقعة المشكوكة حكمُها كذا» كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري، وهي الواقعة المشكوك في حكمها، لا يتحقق إلاّ بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي لأنه متأخر عن ذلكم الحكم لتأخر موضوعه عنه.

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً.

وأما ما دل على الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً، فيختص باسم الدليل، وقد يقيد بالاجتهادي.

كما أن الأول قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهتي.

وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

ثم إن الظن الغير المعتبر حكمُه حكم الشك كما لا يخفى»[19].

ويلخص أستاذنا السيد الخوئي ما ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «إن المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبد الشرعي، وعجز ـ أيضاً ـ عن معرفة الحكم الظاهري، تعين عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد.

وتسمى هذه القواعد بالأصول العملية العقلية»[20].

والآن: ما هي الشبهة الموضوعية؟، وما هي الشبهة الحكمية؟

---

(١٩) الرسائل ١/ ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢٠) مصباح الأصول ٢/ ٢٤٨.

ـ الشبهة الموضوعية:

هي أن يحصل الالتباس والاشتباه في الموضوع.

ومثّلوا لها بالشك في حلية الحيوان بسبب الالتباس في تحقق التذكية أي هل ذكي تذكية جامعة لشروط التذكية الشرعية، أو لا.

أو بسبب الاشتباه في أن لحم هذا الحيوان المذكى، هل هو من حيوان محلل الأكل كالغنم، أو من حيوان محرم الأكل كالخنزير.

ـ الشبهة الحكمية:

وهي أن يتعلق الشك فيها بالحكم.

ومثّلوا لها بـ(التبغ) الذي تردد حكمه بين الإباحة والحظر.

عوامل الشك:

ويراد بها تلكم الأمور التي تسبب الشك عند المكلف، وقد وزعت على الشبهتين الموضوعية والحكمية.

وهي عند الشيخ الأنصاري على التفصيل التالي:

ـ عامل الشك في الشبهة الموضوعية هو اشتباه الأمور الخارجية.
ـ وعامله في الشبهة الحكمية هو أحد الأمور التالية:

١ـ فقدان النص.

ويريدون بالنص ـ هنا ـ مطلق الدليل المعتبر ـ لفظياً كان أو لبياً (عقلياً).

ففي (القوانين): «ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي، وإن كان هو العقل القاطع».

٢ـ إجمال النص.

٣ـ تعارض النصين.

قال في (الرسائل ١/ ٣١٤) في مبحث البراءة ـ: «ثم متعلق التكليف المشكوك:

ـ إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن[٢١] المشكوك في حرمته، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

ـ وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي كشرب هذا المايع المحتمل كونه خمراً.

ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجية.

ومنشأوه في الأول:

١ـ إما عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التتن.

٢ـ وإمّا أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: (حتى يَطْهرن) بين التشديد والتخفيف ـ مثلاً ـ.

---

(٢١) التتن: «معرَّب دُوتُن بالتركية، ومعناه دخان» - محيط المحيط: مادة تتن - .

ومثله (التنباك) ولكنه من الفارسي المعرَّب، ويطلق على ما يدخن بواسطة النارجيلة، وهي وعاء يستعمل لشرب التنباك، ولأنه اتخذ - في الأصل - من قشر جوز الهند المعروف بالنارجيل وواحدته بالنارجيلة سمي بالنارجيلة.

والتتن - في لغتنا العربية، التبغ.

وفي الانجليزية Tobaco.

وهو «نبات من الفصيلة الباذنجانية، يستعمل تدخيناً وسعوطاً ومضغاً، ومنه نوع يزرع للزينة» - المعجم الوسيط: مادة: تبغ -.

«وأول من دخن التبغ هنود أمريكا الحمر .. ثم جاء كولومبس وغيره من المستكشفين فنقلوا التبغ إلى اسبانيا، ومن ثم انتشرت عادة التدخين في مختلف بلدان العالم» - موسوعة المورد -. ويبدو أن دخول التبغ إلى البلاد الإسلامية أثار الخلاف بين الفقهاء المسلمين في حكمه، ومنهم الفقهاء الإماميون، فألفت لذلك أكثر من رسالة، ومنها: الرسالة (التنباكية) للميرزا محمد الأخباري (ت ١٢٣٢هـ) ورسالة (نشوة الأخوان في مسألة الغليان) له أيضاً، والغليان فارسية تلفظ قليان: هي النارجيلة.

والميرزا الأخباري من أشهر من يقولون بحرمة شرب التنباك.

ومنها (رسالة في تحليل التتن والقهوة) للشيخ سليمان بن أبي ظبية الأصبعي الشاخوري (ت ١١٠١هـ) ألفها «رداً على بعض علماء الأخباريين القائلين بتحريمهما» - لؤلؤة البحرين ص١٣ -.

ولعل وجود أمثال هذه الرسائل كان السبب في اختيار الشيخ الأنصاري التتن مثالاً للشك في الشبهة الحكمية التحريمية.

٣ـ وإمّا أن يكون تعارض النصين، ومنه الآية المذكورة، بناءً على تواتر القراءات».

وناقشه صاحب الكفاية في اعتبار (تعارض النصين) سبباً للشك في الشبهة الحكمية على نحو الإطلاق بما محصلته: إن هذا إنما يتم على رأي من يقول بالتوقف في تعارض النصين.

أما من يقول بالتخيير فلا يتم ذلك لاعتبار أحد النصين حجة، ومع وجود الحجة المعتبرة لا يصار إلى البراءة.

قال في (الكفاية ص٣٣٨): «لو شك في وجوب شيء أو حرمته، ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

وأما بناء على التخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا يخفى».

كما أن صاحب الكفاية لم يحصر العوامل في العدد الذي ذكره الشيخ الأنصاري بل جعل ذلك عاماً لمطلق الشك في التكليف إلاّ مسألة تعارض النصين حيث فصّل فيها بين القول بالتوقف فيدخل التعارض عاملاً من عوامل الشك وبين القول بالتخيير فلا يدخل في عوامل الشك. وقارن أستاذنا السيد الخوئي بين ما أفاده الشيخ الأنصاري وما لاحظه عليه الشيخ الآخوند (صاحب الكفاية)، وأيّد ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

ففي (مصباح الأصول ٢/ ٢٥٢): «جعل صاحب الكفاية ﷺ البحث عاماً لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكورة، إلاّ فرض تعارض النصين فأخرجه من هذا البحث بدعوى أنه ليس مورداً للبراءة، لأن المتعين فيه الرجوع إلى المرجحات، ومع فقدها يتخير، فالبحث عنه راجع إلى التعادل والترجيح لا إلى البراءة، لأن أصالة البراءة تكون مرجعاً عند عدم الدليل، ومع وجود الدليل تعييناً ـ كما إذا كان أحد النصين راجحاً على الآخر ـ أو تخييراً كما إذا

لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر، لا تصل النوبة إلى البراءة.

أقول: أما ما صنعه الشيخ ﵀ من التقسيم والتعرض للبحث عن كل قسم مستقلاً، ففيه: إن ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكلف.

وعمدة أدلة القول بالبراءة ـ أيضاً شاملة لجميع الأقسام.

البراءة

تعريفها:

ذُكر في (المعجم الكبير) لمادة (ب ر أ) معنيان أساسيان:

أحدهما: الإنشاء والخلق.

وجاء في (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «بَرَأَ الله الخلق ـ كفَتَحَ ـ يبرأوهم برءاً وبروءاً: خلقهم، فهو بارئ.

والبارئ من أسماء الله تعالى، ومعناه: الذي خلق الخلق.

والبرية: الخلق».

والمعنى الثاني الذي ذكره (المعجم الكبير) هو: خلوص الشيء من غيره.

قال ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة): «الباء والراء والهمزة: أصلان، إليهما ترجع فروع الباب:

أحدهما الخلق.

والأصل الآخر: التباعد من الشيء ومزايلته.

ومن ذلك البرء، وهو السلامة من السقم».

وفي (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «بَرِئَ من الشيء ـ كعَلِمَ ـ قطع ما بينه وبينه».

وفسر المعجم المذكور كلمة (براءة) من قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ بقوله: «أي قطعٌ للعصمة ورفع للأمان وخروج من العهود بسبب ما وقع للكفار من نقض للعهد».

وفسرت في (المعجم الكبير) بالإعذار والإنذار، ففيه: «البراءة: الإعذار والإنذار، وفي القرآن الكريم: براءة من الله ورسوله».

وجاء فيه: «أبرأ الله المريض: شفاه» قال تعالى: ﴿وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ﴾ و«برأ نفسه تبريئاً»: أظهر انقطاع صلتها بالسوء.

و«تبرأ من كذا»: تخلص منه وقطع صلته به ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ﴾.

وفي كليات أبي البقاء: «وأصل البرء: خلوص الشيء عن غيره».

ومن غير شك، إن مصطلح (البراءة) الأصولي مأخوذ من المعنى الثاني من المعنيين الأساسيين للكلمة، ذلك أن المكلف المتمسك بالبراءة يخلص ذمته مما يمكن أن تشغل به من الحكم لو وصل إليه، بمعنى أنه يخلص نفسه من المؤاخذة المترتبة عليه.

فهي ـ هنا ـ تعني الإعفاء من التكليف وليس إلغاء التكليف، كما قد يظهر من عبائر بعضهم ـ كما سيأتي ـ.

أي إن البراءة ـ هنا ـ بمعنى الإبراء الذي هو الإعفاء، تقول: أبرأ ذمته من الدين، أي أعفاها منه.

وأيضاً هي تحدد للمكلف موقفه بتعيين الوظيفة العملية التي ينبغي أن يقوم بها، فهي لا ترفع حكماً وتثبت آخر مكانه، وإنما تحدد الوظيفة العملية التي على المكلف أن يقوم بها.

ومن هنا صرح غير واحد من العلماء بأن البراءة ليس دليلاً شرعياً يثبت حكماً شرعياً، وإنما هي قاعدة وأصل ينفي المؤاخذة المترتبة على ترك امتثال الحكم الواقعي.

يقول المحقق القمي في (القوانين): «إن نفس البراءة الثابتة لا يمكن أن تصير من الأدلة الشرعية بمعنى أن تثبت حكماً شرعياً فينسب عدم الوجوب أو عدم الحرمة من جهتها إلى الشارع فيقال: حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة ـ مثلاً ـ في الواقع، أو في ظننا، إذ غاية الأمر حينئذٍ عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة ـ مثلاً ـ، أما نفيه فلا».

وقال المحدث البحراني في (الحدائق ١/ ٤٢): «ثم إنه يجب أن يعلم أن الأصل بمعنى النفي والعدم إنما يصح الاستدلال به ـ على تقديره ـ على نفي الحكم الشرعي لا على إثباته، ولهذا لم يذكر الأصوليون البراءة الأصلية في مدارك الأحكام الشرعية».

وهما لا يعنيان بالنفي إلغاء الحكم، وإنما يعنيان به النفي في حق المكلف بمعنى عدم مؤاخذته على مخالفته، وهو ما عبّرتُ عنه بالإعفاء.

وفي ضوء هذا يمكننا أن نعرّف البراءة ـ أصولياً ـ بأنها الأصل العملي الذي يعين للمكلف وظيفته العملية عند يأسه من العثور على الحكم المطلوب منه امتثاله.

وقديماً رادف المحقق الحلي بينها وبين الاستصحاب، قال في (المعارج ص٢٠٨): «أطبق العلماء على أنه مع عدم الدلالة الشرعية يجب إبقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصلية، ولا معنى للاستصحاب إلا هذا».

وربما أخذ هذا من قولهم (أصل البراءة) ذلك أن الأصل في اصطلاح الفقهاء ـ على ما قاله الشهيد الثاني ـ يطلق على معان أربعة: الدليل والراجح، والاستصحاب، والقاعدة[٢٢]... حيث اختار المحقق الاستصحاب معنى للأصل، فصارت عبارة (أصل البراءة) تعني ـ عنده ـ استصحاب مقتضى البراءة.

إلا أن الذين جاءوا بعده فسروا الأصل بالقاعدة، فصار (أصل البراءة) يعني ـ عندهم ـ قاعدة البراءة.

وكما رادف المحقق بين البراءة والاستصحاب، رادف بعضهم بين قاعدة البراءة وقاعدة الإباحة.

---

(٢٢) الفوائد الحائرية ٢٣٩.

وجاء هذا من أن كلاً منهما ترخيص شرعي مجعول من قِبل المشرع بصفته مشرعاً، وعدم الالتفات إلى أن معطى قاعدة الإباحة حكم شرعي ومعطى قاعدة البراءة وظيفة عملية.

ولإيضاح هذا، وبيان الفرق بينهما نقول: «تقسم الإباحة إلى قسمين: مالكية وشرعية».

١ـ الإباحة المالكية:

وتعني أن أفعال الإنسان لأنه مملوك لله تعالى وتحت طائلة سلطانه هي مملوكة لله أيضاً.

وباعتبار أنها مملوكة له تعالى أباح تعالى للإنسان التصرف فيها رفعاً للحرج.

وهذه الإباحة من المولى بما أنه مولى ومالك لا بما أنه مشرع ومقنن.

ولهذا تسمى: الإباحة قبل الشرع.

«ومرجعها إلى عدم الحرج ـ عقلاً ـ في الفعل والترك في مورد احتمال الحرمة».

٢ـ الإباحة الشرعية:

وتعني التشريع الذي يجعل من قبل الله تعالى بما أنه مشرع لتنظيم أفعال الإنسان، مشتملاً على عنصر الترخيص.

أو كما عُرفت بأنها: «الترخيص المجعول من قبل الشارع بما هو شارع».

وتقسم هذه الإباحة الشرعية إلى قسمين أيضاً: الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرية.

أ ـ الإباحة الواقعية:

وهي حكم شرعي يُخيِّر المكلفَ في السلوك بين الفعل والترك، وذلك لانعدام المصلحة والمفسدة أو تساويهما في متعلقه.

ب ـ الإباحة الظاهرية:

وتعرف ـ أصولياً ـ بالبراءة الشرعية، وهي وظيفة شرعية تنفي الحكم الشرعي عند شك المكلف به وعدم معرفته له.

والفارق الأساسي بين الإباحتين الواقعية والظاهرية من حيث المفهوم:

ـ أن دليل الأولى ناظر إلى الواقع.

وفي ضوئه: يكون الحكم فيها قائماً على أساس المصلحة والمفسدة في ذلكم الواقع.

ـ بخلاف الثانية ـ أعني الظاهرية ـ فإن دليلها لا نظر فيه للواقع، وإنما هي وظيفة شرعية عملية جعلت لرفع حيرة المكلف الناشئة من شكه في الحكم الشرعي وجهله له.

أما من حيث التطبيق:

ـ فإن أصالة البراءة الشرعية (الإباحة الظاهرية) يرجع إليها عند الشك في الحكم، أو قل: عند الجهل به، لمعرفة وظيفة المكلف العملية شرعاً، في مثل هذه الحالة، باعتبارها عموماً أو إطلاقاً مرخصاً.

ـ وبعكسها أصالة الإباحة الواقعية، فيرجع إليها لمعرفة الحكم ابتداء باعتبارها عموماً أو إطلاقاً مشرعاً»[٢٣].

ادلتها:

تقدم أن أوضحنا أن ما يعرف بالأصول العملية هي في واقعها ظواهر اجتماعية ـ اجتماعية.

ويرجع في تعرّف مفهومها وتقدير مدى الاعتماد عليها في الوصول لمعرفة ما هو المطلوب من المكلف إلى بناء العقلاء.

وهذا يدعونا إلى تعرّف تباني العقلاء على أي شيء هو في مثل موضوعنا الذي هو الشك في الحكم الواقعي والجهل به لعدم وصول بيانه إلينا.

---

(٢٣) انظر كتابنا (دروس في فقه الإمامية) قسم المعاملات المالية: بحوث تمهيدية - قاعدة الإباحة.

وذلك عن طريق معرفة موقف الأسياد من مخالفات مواليهم، والرؤساء من عدم إطاعة مرؤوسيهم للأحكام غير الواصلة إليهم.

هل يؤاخذونهم على المخالفة ويعاقبونهم على عدم الطاعة، أو أنهم يعتبرون عدم وصول الحكم مبرراً لعدم المؤاخذة؟؟

وهذا يدعونا ـ أيضاً ـ إلى أن نحدد نقطة البحث في ضوء تفرقتنا بين أصل الإباحة الذي يجري عند الشك في أصل التكليف بمعنى:

الشك في أن المشرع المقدس هل جعل حكماً في هذا الموضوع وشرعه له أو لا؟؟

وهو مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».

وبين أصل البراءة (موضوع البحث) الذي يتعلق ـ بعد الفراغ من أن التشريع قد جعل وشرع ـ بوصول التشريع إلينا، بمعنى: أن الشك في التشريع المجعول هل وصل إلينا أو لم يصل؟؟.. ذلك أن التكليف فرع التبليغ.

وهو مفاد قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾، أي ومن بلغه هذا القرآن بمعنى وصل إليه.

أو قل: الإلزام بامتثال التشريع لا يتم إلاّ بعد إبلاغ المكلف به وبيانه إليه.

وقد نسمي هذا بقاعدة الإلزام بالتشريع، وهو معنى التكليف، ولعل أسلم صياغة لها من حيث المعنى هو قول صاحب القوانين: «لا تكليف إلاّ بعد البيان أو وصول البيان إلينا».

ذلك أن التكليف يمر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة التشريع:

وهي مرحلة جعل الحكم من قِبَل المشرع وصدوره عنه.

الثانية: مرحلة التبليغ:

وهي مرحلة إيصال الحكم إلى المكلف.

فلا يُلزم المكلف بامتثال التشريع إلاّ بعد تبليغه به ووصول بيانه إليه.

وعلى هذا درجت القوانين البشرية، فلا إلزام بتشريع، ولا مؤاخذة على عدم امتثال إلاّ بعد البلاغ.

وهذا هو ما تباني عليه العقلاء وقامت سيرتهم به.

وقد نظر إلى ما أسميناه بقاعدة الإلزام بالتشريع من قبل الأصوليين من جانبين:

- جانب أن لا تكليف إلاّ بعد البيان، وهو ما أفاده المحقق القمي في (القوانين).
- وجانب الأثر المترتب على مخالفة التكليف، وهو ما أفاده الشيخ الأعظم في (الرسائل): «حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف».

واختصره من جاء بعده بقولهم (قاعدة قبح العقاب بلا بيان).

وبعد هذا نقول:

إن الدليل الذي يستدل به على مشروعية أصل البراءة، وصحة الاعتماد عليه في مقام معرفة وظيفة المكلف عند عدم العثور على الدليل الشرعي المعتبر، هو المبدأ المذكور المتمثل:

- في أن لا تكليف بالتشريع إلاّ بعد تبليغه للمكلف ووصوله إليه.
- وفي قبح العقاب على عدم امتثال التشريع المجعول إلاّ بعد بيانه للمكلف وإبلاغه إليه.

هذا كله من حيث النظرية التي تشمل مختلف التشريعات بشرية وإلهية، إسلامية وغير إسلامية.

أمّا من حيث الواقع الخارجي، فإن الأحكام الشرعية بُلّغت كاملة من قبل رسول الله ﷺ لمن خاطبهم وشافههم بها ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾.

ثم نقلت إلى مَن بعدهم بطريق الرواية، ولكن اختفى شيء من هذه الروايات لأسباب تاريخية.

وهنا نقول:

هل يعد تبليغ الأحكام من رسول الله ﷺ للمشافهين بها تبليغاً لنا، بمعنى

أنها وصلت إلينا، أو أن الأمر بالعكس، وهو أن طريق وصولها إلينا هو النقل والرواية عن المعصوم.

إن الآية الكريمة ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ تفيد بظاهرها أن الإنذار لا يتم لغير المشافهين به إلا بعد بلوغ القرآن الكريم إليهم.

نقل السيد الطباطبائي في تفسير (الميزان) عن تفسير (المنار): «عن أبي بن كعب قال: أتي رسول الله ﷺ بأسارى، فقال لهم: هل دعيتم إلى الإسلام؟، قالوا: لا، فخلّى سبيلهم، ثم قرأ ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾، ثم قال: خلّوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنهم من أجل أنهم لم يدعوا».

ونتيجة هذا: إن البلاغ بمعنى وصول الحكم إلى المكلف شرط أساسي في امتثال التكليف.

ووصوله إلى بعض المكلفين ثم اختفاؤه عن البعض الآخر لا يعني وصوله إلى الجميع.

وهذا هو في الواقع نقطة الخلاف بين الأصوليين والأخباريين، فالأخباريون يرون أن الأحكام الشرعية شرعت كاملة وبلغت كاملة.

وهذا يعني إن شرط امتثال التشريع قد تحقق وهو التبليغ، وعليه تصبح ذمة المكلف مشغولة بالتكليف، وهو مسؤول عن الأداء، ولا يخرجه عن عهدة هذه المسؤولية إلا الاحتياط.

أما الأصوليون فيرون أن الأحكام شرعت كاملة، وبلغت إلى من وصل إليهم البيان كاملة.

أما من لم تصل إليهم الروايات الحاملة للأحكام كوسيلة تبليغ لا يصح أن نلزمهم بالامتثال لأن شرطه وهو التبليغ لم يتحقق، وعليه ليس أمام المكلف إلا الرجوع إلى البراءة.

وذلك لأن جهله بالحكم يعني الشك في التكليف وهو مجرى البراءة.

هذا هو أهم ما يثبت أن البراءة من الظواهر الاجتماعية العامة.

وبعده علينا أن نتساءل: هل أمضى المشرع الإسلامي هذه السيرة العقلائية، وأقر هذا التباني الاجتماعي؟

استدل لذلك بأكثر من نص شرعي، أهمها، وأقواها دلالة النصان التاليان:

١ـ الآية الكريمة ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

فمن ثنايا سياق الآية ـ وهو ﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ ـ نستظهر أن الله تعالى لا يعذب الضال إلاّ بعد إلقاء الحجة عليه وذلك ببعث الرسل.

والرسول حجة على الناس بما يبلغه من أحكام أرسل بها.

فالتبليغ شرط امتثال التكليف، وحيث لا تبليغ لمن لم يصل إليه الحكم ـ بعد الفحص التام ـ لا يعذب على مخالفته الحكم.

وهذا يعني أن الآية تطبيق لقاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، تلك القاعدة التي تفيد الرجوع إلى البراءة عند عدم العثور على الحكم.

والتطبيق أدل على الإمضاء من التصريح.

٢ـ الحديث الشريف المروي في كتاب (الخصال) بسند صحيح عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي تسعة:

- الخطأ.
- والنسيان.
- وما أكرهوا عليه.
- وما لا يعلمون.
- وما لا يطيقون.
- وما اضطروا إليه.
- والحسد.
- والطيرة.
- والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة».

وموضع الشاهد من هذا الحديث هو قوله ﷺ: «ما لا يعلمون».

«وتقريب الاستدلال به: إن الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مما لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف.

والمراد من الرفع هو الرفع في مرحلة الظاهر لا الرفع في الواقع ليستلزم التصويب، وذلك للقرينة الداخلية والخارجية.

أما القرينة الداخلية التي قد يعبّر عنها بمناسبة الحكم والموضوع فهي أن نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أن في الواقع شيئاً لا نعلمه، إذ الشك في شيء والجهل به فرع وجوده، ولو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرد الجهل به لكان الجهل به مساوقاً للعلم بعدمه كما هو ظاهر.

وأما القرينة الخارجية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل.

وإن شئت فعبر عن القرينة الخارجية بقاعدة الاشتراك، فإنها من ضروريات المذهب.

وأيضاً: لا إشكال في حسن الاحتياط، ولو كان المراد من الرفع هو الرفع الواقعي لم يبق مورد للاحتياط كما هو ظاهر، فيكون المراد من الحديث: أن الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مرفوع ظاهراً، ولو كان ثابتاً في الواقع، فإن الحكم الشرعي ـ واقعياً كان أو ظاهرياً ـ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع».

وتفسير الرفع بعدم المؤاخذة على المخالفة يعني التطبيق لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهذا ـ في واقعه ـ إمضاء لظاهرة البراءة.

الاحتياط

تعريفه:

قال الشريف الجرجاني في (التعريفات): «الاحتياط ـ في اللغة ـ هو الحفظ، وفي الاصطلاح: حفظ النفس من الوقوع في المآثم».

وفي هادي الكرمي: «احتاط الرجل: لزم التحفظ من الخطر حماية لنفسه.

ويقال: اتخذنا هذا الإجراء احتياطاً، أي من غير حاجة حاضرة ولكن احتساباً لحاجة قد تحدث».

وفي (المعجم الوسيط): «احتاط: أخذ في أموره بأوثق الوجوه».

والاحتياط ـ أصولياً ـ هو الأخذ بالرأي أو القول الذي يحرز معه المكلف أنه خرج من عهدة التكليف وما يترتب على مخالفته من عقوبة.

وفي هدي هذا عرفه الشيخ حسين الكركي العاملي في كتابه (هداية الأبرار ص٢٢٣) ـ بأنه «العمل بما يتعين معه براءة الذمة عند عدم وضوح الحكم الشرعي».

أدلته:

والبعد العلمي الذي ينصب عليه الاستدلال ـ هنا ـ هو (وجوب الاحتياط) في الشبهات الحكمية التحريمية.

١ ـ وينطلق الأخباريون إلى الاستدلال على ذلك من الإيمان بثبوت المقدمات التالية المترتبة والمتكاملة في الإيصال إلى النتيجة المطلوبة، وهي:

ـ المقدمة الأولى:

إن الأخبار عن أهل البيت عليهم السلام استفاضت بـ «أن لله في كل واقعة حكماً شرعياً مخزوناً عند أهله حتى أرش الخدش، والجلدة ونصف الجلدة»[٢٤].

ويبتني على هذه المقدمة أن «جميع الأحكام قد ورد فيها خطاب شرعي» أي بيان شرعي واصل إلى المكلف.

ـ المقدمة الثانية:

وتتمثل في أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وهي مترتبة على المقدمة الأولى، وتقوم على:

- إيماننا بأن كل واقعة فيها حكم شرعي.
- وإن ذلك الحكم الشرعي قد وصل إلينا بإيداعه عند أهله، وهم أهل البيت عليهم السلام.

إن هذا يعني أن هناك علماً إجمالياً بحكم مردد بين الحظر والإباحة.

وإن ذمة المكلف مشغولة بذلك الحكم، وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ـ المقدمة الثالثة:

وهي مترتبة على المقدمة الثانية، وتتمثل في أن فراغ الذمة على نحو اليقين يقتضي وجوب الاحتياط بالأخذ بالحرمة دفعاً للضرر المتوقع (المحتمل) من ترك الاحتياط بالأخذ بالحرمة، وهو العقاب الأخروي[٢٥].

وقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ـ وهي معطى عقلي ـ هي مما قام عليها بناء العقلاء، وهي مدرك وجوب الاحتياط كظاهرة اجتماعية.

---

(٢٤) الحدائق ١ / ٤٥.

(٢٥) انظر: هداية الأبرار للشيخ حسين الكركي العاملي (ت ١٠٧٦هـ) ص٢٢٤. والحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ) ج١ ص٤٥ .

كما إنها ـ أعني القاعدة ـ سليمة فيما تقتضيه من وجوب الاحتياط إذا لم يكن هناك مؤمّن شرعي من الوقوع في الضرر المحتمل.

وحيث يوجد المؤمّن الشرعي، وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا يأتي دور الأخذ بقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، ذلك أن المراد بالبيان خروج أمر التكليف من مبلغ التشريع ـ وهو المعصوم ـ ووصوله إلى المكلف، وهذا لم يحدث في مقام الشبهات، وقد أشار إلى هذا المحدث البحراني في (الحدائق ١/ ٤٥) بقوله:

«أما عندنا ـ معاشر الإمامية ـ فحيث استفاض في أخبارنا، بل صار من ضروريات ديننا، أنه (يعني النبي) أودع علومه عند أهل بيته وخصهم بها دون غيرهم.

واستفاض ـ أيضاً ـ أنه لم يبق شيء من الأحكام ـ جزئي وكلي ـ إلاّ وقد ورد فيه خطاب شرعي وحكم إلهي.

وأن جميع ذلك عندهم (يعني أهل البيت).

وأنهم (أي أهل البيت) كانوا في زمن تقية وفتنة:

- فقد يجيبون عن السؤال بما هو الحكم الشرعي الواقعي تارة.
- وقد يجيبون بخلافه تقية.
- وقد لا يجيبون أصلاً».

وقوله الأخير: (وقد لا يجيبون أصلاً) يعني أن الحكم لم يصل إلى المكلفين.

يضاف إليه: ذلك الذي ألقوه من أحكام على السائل ثم فُقد منه لسبب من الأسباب فإنه ـ هو الآخر ـ لم يصل إلى المكلفين الآخرين غير السائل.

ومن هنا جاء التأمين بالبراءة (قبح العقاب بلا بيان) واصل للمكلف الذي قام بالفحص التام عن الحكم ولم يعثر عليه، إما لعدم خروجه من مصدره كما نص على ذلك في (الحدائق)، وإما لفقدانه كما أشرت إليه. ونخلص من هذا:

ـ إلى أن قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل من متبنيات العقلاء، وعليها قامت سيرتهم.

ـ وإلى أنها تقتضي وجوب الاحتياط إذا لم يكن هناك مؤمّن من الوقوع في

الضرر المحتمل.

وناقش السيد السبزواري الاستدلال بهذه القاعدة بقوله في (التهذيب ٢/ ١٦٠) «الثالث (يعني الدليل الثالث من أدلة وجوب الاحتياط): قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإن اقتحام محتمل الحرمة مظنة للضرر، والعقل حينئذ يحكم بعدم جوازه دفعاً للضرر.

ويُرَدُّ:

أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية.

وثانياً: بأنه إن أريد بالضرر العقاب فلا عقاب في البين لقاعدة قبح العقاب بلا بيان».

٢ـ وأهم النصوص الشرعية التي استدلوا بها هي:

أ ـ قوله ﷺ: «إنما الأمور ثلاثة:

ـ أمر بيّنٌ رشده فيتبع.

ـ وأمر بيّنٌ غيه فيجتنب.

ـ وشبهات بين ذلك.

والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، ومن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم» ـ هداية الأبرار ص٢٢٤.

ب ـ عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً، وهما محرمان، الجزاءُ بينهما، أو على كل واحد منهما جزاء؟

فقال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد.

قلتُ: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه.

قال: إذا أُصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط، حتى تسألوا عنه فتعلموا» م. ن-.

ويلاحظ على الاستدلال بهما:

- إن الحديث الأول اشتمل على كلمة (خير)، وهي - كما ينص علماء العربية - اسم تفضيل، وهذا يعني أن المفضّل عليه يشارك المفضّل في الوصف إلاّ أنه دونه.

وهذا يفيد أن الحديث الشريف ورد مورد الإرشاد لا مورد الإلزام.

وإذا لم يحمل على الإرشاد فهو من نوع الإمضاء لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، وقلنا: إن هذه القاعدة يرجع إليها ويؤخذ بمفادها إذا لم يكن هناك مؤمّن شرعي، وحيث يوجد المؤمّن الشرعي وهو البراءة لا تصل النوبة إليها.

أما الحديث الثاني فلا علاقة له بما نحن فيه وهو اختفاء الحكم حيث لا يمكن الرجوع إلى المعصوم والاستفسار منه، لأنه - أعني الحديث - يرشد السائل حيث يمكنه السؤال من الإمام بعد ذلك.

الموازنة:

وبعد أن رأينا ما استدل به على وجوب الاحتياط في الشبهات على نحوين:

- إما إرشادي يفيد استصحاب الاحتياط لا وجوبه.
- وإما ناهض بالدلالة على إمضاء قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، إلاّ أننا غير ملزمين بالأخذ بالقاعدة لوجود المؤمن الشرعي من الوقوع بالضرر، وهو قاعدة البراءة.

(حق الطاعة)

كنا - قبل هذا - مع قاعدتين عقليتين هما:

- قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) التي استدل بها العلماء الأصوليون على براءة الذمة من التكليف عند الشك في الشبهات مطلقاً.
- وقاعدة (لزوم دفع الضرر المحتمل) التي استدل بها العلماء الأخباريون على اشتغال الذمة بالتكليف عند الشك في الشبهة الحكمية التحريمية.

وهنا نكون مع قاعدة عقلية ثالثة هي (أن للمولى تعالى على الإنسان حق إطاعته في جميع التكاليف المعلومة والمحتملة).

وهي تفيد وجوب الاحتياط ما لم يقم دليل شرعي على نفي الوجوب.

والدليل ـ هنا ـ هو حديث الرفع القائل: «رفع عن أمتي... ما لا يعلمون»، الذي يسلمنا إلى الإعفاء من حكم وجوب الاحتياط وإشغال الذمة بالتكليف المحتمل إلى براءة الذمة من ذلك التكليف المحتمل.

وهو ما أفاده أستاذنا الشهيد الصدر وأطلق عليه عنوان (مسلك حق الطاعة).

ونقرأه وهو يوضحه نظرياً ويعرب عنه تطبيقياً، قال في كتابه (دروس في علم الأصول: الحلقة الأولى)ـ ط١ ١٩٧٨م ص١٧٢ وما بعدها ـ: «والصحيح في رأينا هو أن الأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط، نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة، فإن العقل يدرك أن للمولى على الإنسان حق الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب، بل في التكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتم بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلف بالاحتياط».

«فالاحتياط ـ إذن ـ واجب عقلاً في موارد الشك، ويسمى هذا الوجوب أصالة الاحتياط أو أصالة الاشتغال ـ أي اشتغال ذمة الإنسان بالتكليف المحتمل ـ ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أن الشارع يرضى بترك الاحتياط.

وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الأساسية».

«وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية إلى قاعدة عملية ثانوية، وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط.

والسبب في هذا الانقلاب أنّا علمنا عن طريق البيان الشرعي، أن الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي تحتم الاحتياط على المكلف، بل يرضى بترك الاحتياط.

والدليل على ذلك نصوص شرعية متعددة، من أشهرها النص النبوي القائل: «رُفع عن أمتي ما لا يعلمون»، بل استدل ببعض الآيات على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ فإن الرسول يفهم كمثال على البيان والدليل فتدل الآية على أنه لا عقاب بدون دليل، وهكذا أصبحت القاعدة العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعاً بدلاً عن أصالة الاشتغال

عقلاً.

وتشمل هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشك في الوجوب، وموارد الشك في الحرمة على السواء، لأن النص النبوي مطلق، ويسمى الشك في الوجوب بـ(الشبهة الوجوبية) والشك في الحرمة بـ(الشبهة التحريمية).

كما تشمل القاعدة أيضاً الشك مهما كان سببه، ولأجل هذا نتمسك بالبراءة إذا شككنا في التكليف، سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف أو من عدم العلم بتحقق موضوعه.

ومثال الأول: شكنا في وجوب صلاة العيد، أو في حرمة التدخين، ويسمى بالشبهة الحكمية.

ومثال الثاني: شكنا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفر الاستطاعة مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع.

وان شئت قلت: إن المكلف في الشبهة الحكمية يشك في الجعل، وفي الشبهة الموضوعية يشك في المجعول وكل منهما مجرى للبراءة شرعاً».

الأقوال في المسألة:

١ـ في الشبهة الموضوعية:

يتفق الأخباريون والأصوليون على القول بالبراءة فيها.

٢ـ في الشبهة الحكمية الوجوبية:

أيضاً يتفق الجميع على القول بالبراءة.

٣ـ في الشبهة الحكمية التحريمية:

ذهب الأخباريون إلى القول بوجوب الاحتياط، والأصوليون إلى البراءة.

قال الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية ص٢٣٩) ـ: «اعلم أن المجتهدين ذهبوا إلى أن ما لا نص فيه، والشبهة في موضوع الحكم الأصل فيهما البراءة:

والأخباريون على أربعة مذاهب فيما لا نص فيه:

الأول: التوقف، وهو المشهور بينهم.

الثاني: الحرمة ظاهراً.

الثالث: الحرمة واقعاً.

الرابع: وجوب الاحتياط.

وصرح بعضهم بأن هذه المذاهب فيما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام.

وأما إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة.

هذا فيما لا نص فيه.

وأما في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة».

وقال معاصره المحدث البحراني في (الحدائق ١/ ٤٣-٤٤): «اعلم أن البراءة الأصلية على قسمين:

أحدهما: أنها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله. بمعنى أن الأصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله.

وهذا القسم مما لا خلاف ولا إشكال في صحة الاستدلال به والعمل عليه، إذ لم يذهب أحد إلى أن الأصل الوجوب، لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق وللأخبار الدالة على أن «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» و«الناس في سعة ما لم يعلموا» و«رفع القلم عن تسعة أشياء»، وعدَّ منها: «ما لا يعلمون».

وثانيهما: أنه عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله بمعنى أن الأصل الإباحة وعدم التحريم في ذلك الفعل إلى أن يثبت دليل تحريمه.

وهذه هي البراءة الأصلية التي وقع النزاع فيها نفياً وإثباتاً.

فالعامة (يعني أهل السنة) كاملاً وأكثر أصحابنا (يعني الإمامية) على القول بها (أي بالبراءة) والتمسك في نفي الأحكام بها.. وجملة علمائنا المحدثين وطائفة من الأصوليين على وجوب التوقف والاحتياط.

وربما نقل - أيضاً - القول بأن الأصل التحريم إلى أن تثبت الإباحة، وهو ضعيف[١].

النتيجة:

وقد رأينا عند استعراضنا لأدلة الطرفين القائلين بالقولين المشهورين في الموقف عند الشك في الشبهة الحكمية التحريمية وهما البراءة والاحتياط أن القول بالبراءة هو المختار لقبح العقاب بلا بيان المعزز برفع المؤاخذة عن هذه الأمة المرحومة فيما لا يعلمونه من أحكام عند المخالفة، والذي اعتدّ مؤمّناً في دفع الضرر المحتمل.



الدرس السابع

مباحث علاقات الأدلة

* علاقات الأدلة
* علاقات التخالف
* علاقات التعارض

علاقات الأدلة

تنطق كلمة (علاقة) في لساننا العربي بكسر عينها وفتحها، وهي بالكسر تطلق على الماديات، وبالفتح على المعنويات، يقول الجوهري في (الصحاح): «العِلاقة (أي بالكسر): علاقة القوس والسوط ونحوهما، والعَلاقة (أي بالفتح): علاقة الخصومة وعلاقة الحب».

وهو بقوله: (علاقة الخصومة وعلاقة الحب) يلمح ـ ومنذ زمنه البعيد ـ إلى ما يذهب إليه علم النفس الاجتماعي الحديث من أن العلاقة قد تكون ودية وقد تكون غير ودية.

أي إن كلمة (علاقة) من الأضداد في اللغة العربية.

فهي نمط من الصلات، ولكنها قد تكون صلة توافق كما في الصداقة، وقد تكون صلة تخالف كما في العداوة.

وهذا التنويع اللغوي للعلاقة المعزز بالرأي العلمي مما يفيدنا في تنويع العلاقات القائمة بين الأدلة، لأنها ـ كما سيأتي ـ تتنوع إلى علاقات تخالف تنتهي إلى توافق، وعلاقات تعارض قد تتعادل وقد تتفاضل.

أما الأدلة فالمراد منها ـ كما يفيد أستاذنا الشهيد الصدر ـ: «كل ما كان متكفلاً للكشف عن حكم شرعي»[1].

ويعتد موضوع العلاقات بين الأدلة من أهم الموضوعات الأصولية لما له من

---

(١) تعارض الأدلة الشرعية ٢٤.

علاقة مهمة بعملية الاستنباط.

وهذه العلاقات نشأت في جانب منها ـ وهي علاقات التخالف ـ نشأة تلقائية فتحولت إلى ظاهرة، وفي جانبها الآخر ـ وهي علاقات التعارض ـ نشأت نشأة غير تلقائية فتحولت إلى مشكلة تفرض التماس الحل لها.

وهي في كلتا الحالتين شيء معروف ومألوف في السنن العرفية والتقنيات المدنية، فقد يصدر التشريع عاماً ثم يخصص بعد ذلك، وقد يصدر مطلقاً ويقيد بعد حين، وقد يأتي نص تشريعي ثم يأتي بعد ذلك نص تشريعي آخر توضيحي يفسر ويعين حدود مراد المشرع من النص الأول.

وقد يستحكم التعارض فيكون مشكلة تتطلب الحل بتعرف الطريق الموصل إلى المطلوب.

والشريعة الإسلامية حيث اعتبرت الاجتهاد عملاً مشروعاً، واعتمدته طريقاً حياً إلى معرفة الحكم الشرعي واستقائه من مصادره، لا غرابة أن يقع في فقهها تخالف أو تعارض بين الأدلة لوجود ما يرفع هذا عن طريق الاجتهاد بالموازنة بين الدليلين أو الأدلة.

مادة الموضوع:

وبإلقاء نظرة على محتوى ومادة موضوعنا هذا في مؤلفات أصول الفقه التي تناولته بالبحث والدراسة نراه يتمثل في هذين الأمرين:

١ـ ظاهرة التخالف بين الأدلة التي تنتهي بها ـ بواسطة ما اصطلح عليه الأصوليون بالجمع الدلالي العرفي ـ إلى التوافق.

٢ـ مشكلة التعارض بين الأدلة التي التمس لها الأصوليون الحل بواسطة الترجيح أو التخيير أو الإسقاط.

(الجمع الدلالي العرفي):

ويعنون بالجمع العرفي تلكم الطريقة التي يسلكها أبناء المجتمع في حياتهم عند التعامل مع الدليلين المتخالفين لتحويل التخالف القائم بينهما إلى تآلف يجمع بينهما.

ويأتي هذا في الموضوعات التالية:

- العام والخاص.
- المطلق والمقيد.
- الحاكم والمحكوم.

وقبل أن يثير الشيخ الأنصاري موضوع (الحكومة) كان الأصوليون الذين سبقوه يبحثون الجمع المشار إليه ويوفقون بين الأدلة المتخالفة بالتخصيص أو التقييد في موضوعي (العام والخاص) و(المطلق والمقيد). ولأننا سرنا بسيرتهم حيث درسنا الموضوعين المذكورين كأسلوبين من الأساليب التي تنقح صغريات كبرى الظهور، ورأينا هناك كيف يحمل العرف (أبناء المجتمع) العام على الخاص والمطلق على المقيد، فيوفقون بينهما بالجمع بين دلالتيهما بما يحول علاقة التخالف بينهما إلى علاقة تآلف، لا نكون بحاجة إلى الإعادة.

فما علينا - هنا - إلاّ البحث في موضوع (الحكومة) ودراسته وحده فقط.

أما في الشق الثاني للموضوع وهو مشكلة التعارض فقد بدأ الأقدمون دراستهم لها مقصورة على التعارض بين الخبرين أو الأخبار، فقد عنونها الشيخ الطوسي في كتابه (عدة الأصول) بعنوان يفيد (الترجيح بالأخبار) من خلال تسميته للموضوع بـ(فصلٌ في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد أو على بطلانها وما يرجح به الأخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل)، وأسماها المحقق الحلي في كتابه (معارج الأصول): «الترجيح بين الأخبار المتعارضة»، ومن بعده عنونها ابن أخته العلامة الحلي في كتابه (مبادئ الوصول إلى علم الأصول): «الفصل الحادي عشر في الترجيح»، وصنفه إلى الأبحاث التالية: (البحث الأول في تعارض الدليلين) و(البحث الثاني في العمل عند وقوع التعادل) و(البحث الثالث في حكم الأدلة المتعارضة) و(البحث الرابع في ترجيح الأخبار).

ثم وبعد أن تطور البحث الأصولي وتوسع في مادته العلمية توسع معه موضوعنا هذا إلى ما يشمل مطلق الأدلة أخباراً وسواها.

ومع هذا يبقى البحث في التعارض بين الأخبار أوسع منه في سواه لأن نسبة الأخبار كأدلة أعلى بكثير من غيرها.

ومن هنا رأينا المعاصرين يعنونون أبحاثهم بعنوان (تعارض الأدلة) وكمثال لهذا:

- كتاب (تعارض الأدلة الشرعية) وهو تدوين لمحاضرات الشهيد الصدر (ت ١٤٠٠هـ) بقلم تلميذه أخينا العزيز السيد محمود الهاشمي.
- كتاب (تعارض الأدلة) وهو تدوين لمحاضرات السيد السيستاني بقلم تلميذه أخينا العزيز السيد هاشم الهاشمي.

وفي هدي ما تقدم سوف ندرس هنا موضوع الحكومة تحت عنوان (علاقة التخالف)، وموضوع التعارض بين الخبرين تحت عنوان (علاقة التعارض).

علاقة التخالف

التخالف ضد التوافق، مثلما أن الاختلاف ضد الائتلاف، والخلاف ضد الوفاق.

والتقابل بينهما تقابل تضاد - بالمصطلح المنطقي - فكما يرتفع الاختلاف ويحل محله الائتلاف، يرتفع التخالف ويحل محله التآلف.

وقد رأينا هذا في الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد.

وأومأنا آنفاً إلى أن علاقة التخالف تتمثل بالتالي:

١ـ علاقة العام بالخاص.

٢ـ علاقة المطلق بالمقيد.

٣ـ علاقة الحاكم بالمحكوم.

ولأننا بحثنا العلاقتين الأوليين في موضوعي العام والخاص والمطلق والمقيد من مباحث دلالة الألفاظ نكتفي بأن نحيل لئلا نطيل، وأن نقتصر على بحث موضوع الحكومة.

الحكومة

تعريفها:

جاء في معجم (الهادي إلى لغة العرب): «الحكومة: هي الحُكْم الفاصل في خلاف أو خصومة».

ولعل تسمية مصطلحنا هذا بـ(الحكومة) لأنه يقوم بنفس الدور أو الوظيفة التي تقوم بها الحكومة بمعناها اللغوي.

والملا الآخوند يرمز إلى هذا بجمعه بين (الحكومة) و(الخصومة) في عبارته التي أوردها في كتابه (الكفاية ص٤٣٧) ـ تعريفاً للتعارض بين الأدلة والأمارات، وهي: «التعارض: هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات، على وجه التناقض أو التضاد، حقيقة أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً.

وعليه: فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلوليهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر».

ويعرّف الشيخ الأنصاري في (الرسائل ٢/ ٧٥٠) ـ الحكومة بقوله: «وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله».

موردها:

ويعين الشيخ الأنصاري مورد الحكومة، أي ما تطبق فيه وتنطبق عليه، عن طريق التفرقة بينها وبين مصطلح (الورود) المقابل لها تقابل (التخصيص) و(التخصص) اللذين يفرق بينهما بأن التخصيص إخراج لبعض أفراد العام من الحكم، لا من الموضوع، بينما التخصص خروج عن موضوع العام.

فيقول ـ وهو يقارن بين الدليل والأصل ـ «فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين، فالدليل أيضاً وارد عليه، ورافع لموضوعه، لأن موضوع الأول (يعني البراءة) عدم البيان، وموضوع الثاني (يعني الاحتياط) احتمال العقاب، ومورد الثالث (يعني التخيير) عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير، وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه أعني الشك إلاّ أنه يرفع حكم الشك أعني الاستصحاب».

ويمثل لذلك بـ« الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة أو مع كثرة الشك أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ من العمل فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك».

ثم يذكر الفرق بين الحكومة والتخصيص بقوله: «والفرق بينها وبين التخصيص: أن كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة.

وهذا (أي الحكومة) بيانٌ بلفظه للمراد، ومفسر للمراد من العام، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير».

ونستخلص من هذا: أنه عندنا أربعة مفاهيم، هي:

١ - التخصص.
٢ - التخصيص.

٣- الورود.
٤- الحكومة.

وهذه المفاهيم هي قواعد مستفادة من واقع الأدلة في التعاملات الاجتماعية والأخرى الشرعية.

وكل هذه القواعد تقوم بوظيفة الاستثناء، إلا أنها تختلف في نوعية ما يستثنى منه.

- ففي التخصص والورود يكون الاستثناء خروجاً عن موضوع القضية، بمعنى أن الفرد الخارج ليس من أفراد العام فلا يشمله حكم العام.

وما يدور في لغة الأصوليين من قولهم: (إنه خارج موضوعاً) أو (هو خارج موضوعاً) يريدون به هذا الذي ذكرناه.

- وفي التخصيص والحكومة يكون الاستثناء إخراجاً من الحكم، بمعنى أن هذا الفرد المخرَج لم يستثن من الموضوع الذي هو أفراد العام، وإنما استثني من حكمها، أي أنه لا يشمله حكم العام، فهو داخل موضوعاً خارج حكماً.

- وتختلف الحكومة عن الورود في مورد انطباقهما والرجوع إليهما.

وينطلق الشيخ إلى بيان هذا الاختلاف من تقسيمه الأصول العملية باعتبار دليل اعتبارها إلى:

أ- أصول عقلية:

وهي تلك التي استفيدت من قاعدة عقلية، وهي:

- البراءة العقلية التي استفيدت من قاعدة: (قبح العقاب بلا بيان).
- الاحتياط العقلي الذي أُفيد من قاعدة: (لزوم دفع الضرر المحتمل).
- التخيير العقلي عند دوران الأمر بين المحذورين وليس أمام المكلف إما الفعل وإما الترك، فالعقل - هنا - يحكم بالتخيير لأنه الأمر الواقع الذي لا مفرَّ منه، لقاعدة: (لابد مما لابد منه).

ب ـ أصول نقلية أو شرعية:

وهي التي استفيدت من النصوص الشرعية، وهي:

- البراءة الشرعية التي أخذت من أمثال حديث الرفع.
- الاحتياط الشرعي الذي أخذ من أمثال حديث التثليث.
- التخيير الشرعي الذي أخذ من أمثال قوله عليه السلام: «إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».
- الاستصحاب المستفاد من قوله: «ليس لك أن تنقض اليقين بالشك».

فمورد الورود هو الأصول العقلية.

ومورد الحكومة هو الأصول النقلية (الشرعية).

وكما تختلف الحكومة عن الورود في مورد انطباقهما تختلف عن التخصيص في طريق الإخراج والاستثناء.

فكل من التخصيص والحكومة بيان لكمية ومقدار المستثنى من العام، ولكنه في التخصيص يتم بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العام بعمومه مع قيام القرينة الصارفة عن ذلك.

وفي الحكومة يتم بلفظ الدليل نفسه حيث يفسر ويوضح مراد المتكلم من الدليل الآخر الذي هو العام.

وقد نفرق بينهما بأن كلاً منهما وسيلةَ استثناء من حكم العام، ولكنها في التخصيص هي قرينة صارفة، وفي الحكومة هي أشبه بما يصطلح عليه في القانون بالمذكرة التي تلحق به باعتبارها بياناً يشرح بعض مواده أو مسائله ويوضح المراد منه.

وفي ضوء هذا يمكننا أن نسميها (المذكرة التفسيرية)[٢].

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾: إن أداة الاستثناء ـ وهي (إلاّ) ـ قرينة صارفة تصرف حكم الخسران عن أن يطال المؤمنين، فهي

---

(٢) «في القانون الانجليزي مذكرة تفسيرية: تبسط مستنداً أو عقداً أو ما إلى ذلك» - المعجم القانوني، حارث سليمان الفاروقي، مادة Memorial .

تخرج المؤمنين لا من أفراد الإنسان الذي هو موضوع القضية، وإنما من حكمه وهو الخسران، بمعنى أن الخسران منصرف عن المؤمنين فلا يحكم عليهم به.

ومثله ما لو قلنا: (كل من شك في أثناء صلاته بين الركعة الأولى والركعة الثانية يعيد إلاّ من كان كثير الشك).

فأداة الاستثناء ـ هنا ـ تعد قرينة صارفة عن شمول حكم الإعادة لمن كان كثير الشك.

ولكن إذا رأينا نصاً يقول: (كل من شك في أثناء صلاته بين الأولى والثانية يعيد صلاته)، فإنه عام يشمل قليل الشك وكثيره.

ثم رأينا نصاً آخر يقول: (لا شك لكثير الشك)، فإنه ناظر إلى النص الأول، مقصوداً به بيان الكمية المشمولة بالحكم في النص الأول.

أي أنه مذكرة مفسرة لمادة النص الأول.

هنا نقول: النص الثاني حاكم على النص الأول، فيكون معناه: أن كثير الشك مستثنى من الحكم المذكور في النص الأول وهو الإعادة.

فالنص الثاني جاء يفسر النص الأول ببيان الكمية من الأفراد المشمولة بالحكم وهي ما عدا كثير الشك.

والفرق بين الدليل في التخصيص والدليل في الحكومة:

ـ إن دليل التخصيص قرينة صارفة، والقرينة من حيث الدلالة أقوى من ذي القرينة، لأنها إما نص أو أظهر فتقدم عليه من باب تقديم النص على الظاهر أو الأظهر على الظاهر.

ودليل الحكومة دليل مفسر (مذكرة تفسيرية)، والمفسِّر عرفاً يُقدّم على المفسَّر، سواء كان أقوى منه أو لم يكن أي أنه يقدم على كل حال.

وتقديم الحاكم على المحكوم هو لون من ألوان الجمع الدلالي العرفي، أي أن بناء العقلاء قائم على هذا.

وبسيرتهم سار المشرع الإسلامي في طريقة تشريعه حيث استعمل في الاستثناء والإخراج من الحكم المذكور في نص تشريعي القرينة الصارفة والمذكرة المفسرة.

والشواهد في الشرعيات على هذا كثيرة.

علاقة التعارض

تعريف التعارض:

جاء في معجم (لاروس): «تعارض تعارضاً الرجلان: عارض أحدهما الآخر».

وفي (محيط المحيط): «وعارض فلاناً: ناقض كلامه وقاومه».

وفي صحاح المرعشليين: «المعارضة: الممانعة والمقاومة» Opposition: فالتعارض ـ لغة ـ يعني التناقض والتضاد.

وفي الفكر اليوناني يراد به ما يعرف بـ(منطق المعارضة Antilogie) ويعنون به: «إمكان معارضة كل حكم أو قول أو دعوى بحكم أو قول يساويه في القيمة، مما يجعل الشاك لا يسلم لا بالحكم ولا بنقيضه»[٣].

ومنه أخذ (التعارض بين الدليلين) الذي يعني «الاختلاف بينهما بحيث أن أحدهما يثبت والآخر ينفي»[٤].

وفي تعريفه أصولياً يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل) ـ ٢/ ٧٥٠ ـ: «وهو ـ لغة ـ من العرض بمعنى الإظهار.

وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

ولذا ذكروا: أن التعارض: تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد».

---

(٣) الصحاح للمرعشليين: مادة عرض.

(٤) الهادي إلى لغة العرب: مادة عرض.

وعرّفه الآخوند في (الكفاية ٤٣٧) ـ بقوله: «التعارض: هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد».

ونستخلص من التعريفين المذكورين:

١ - إن التعارض ـ أصولياً ـ يعني التضاد والتناقض المنطقيين، وبما لهما من شروط منطقية.
٢- إن موضوعه الأدلة الفقهية بما لها من شمولية.
٣- إن محط التعارض هو الدلالة، أو قل: بين مداليل الأدلة.

وسنقتصر ـ هنا ـ على البحث عن تعارض الخبرين لأنه الأهم ولأن ما سواه يعرف من خلال البحوث التي له علاقة بموضوعاتها.

عوامل التعارض:

إن الأحاديث المروية التي بين أيدينا يوجد في جملة منها تعارض واضح، يشكل المشكلة المشار إليها.

فما هي أسباب هذا؟

تتلخص هذه الأسباب استنتاجاً من واقع الأحاديث، واستقراء لتاريخها وملابساتها بما يلي:

١ـ وجود النسخ في الأحاديث، وعدم التمييز بين الحديث الناسخ والآخر المنسوخ.
٢ـ اختلاط أحاديث التشريع بالأخرى الإدارية (الولايتية)، وعدم التمييز بين التشريعي منها والآخر الإداري.
٣ـ الاختلاف في أسلوب السؤال.
٤ـ الوضع (افتراء الأحاديث ودسها في كتب الحديث).
٥ـ التصرف في الحديث بأحد التصرفات التالية:
أ ـ نقل الحديث بالمعنى.
ب ـ الإدراج في الحديث.
ج ـ تقطيع الحديث.

٦ـ التقية.

٧ـ حال السائل.

٨ـ فقدان القرائن.

٩ـ تفاوت مستويات فهم وثقافة ومناهج الفقهاء في تعاملهم مع الأدلة.

وسنتحدث عن كل واحد من هذه العوامل في حدود ما يوضح تأثيره وأثره في حدوث هذه المشكلة.

(النسخ):

تستعمل هذه الكلمة في لغتنا العربية في معنيين، هما: (الإزالة) و(النقل). وقد نص على هذا الشريف الجرجاني في (التعريفات) بقوله: «النسخ ـ في اللغة ـ الإزالة والنقل».

قال الراغب الإصفهاني في (المفردات): «النسخ: إزالة شيء بشيء يتعقبه، كنسخ الشمسِ الظلَّ، والظلُّ الشمسَ، والشيبِ الشبابَ».

وجاء في (المعجم الوسيط): «نَسَخَ الشيءَ نسخاً: أزاله، يقال: نسخت الريح آثار الدار، ونسخت الشمس الظلَّ، ونسخ الشيب الشباب.

ويقال: نسخ الله الآية: أزال حكمها، وفي التنزيل العزيز ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾.

ويقال: نَسَخَ الحاكمُ الحكمَ أو القانونَ: أبطله.

ونَسَخَ الكتابَ: نقله وكتبه حرفاً بحرف».

واختلف في هذين المعنيين (الإزالة والنقل) من حيث الحقيقة والتجوز: والذي يظهر من الزمخشري في (أساس البلاغة) أن النقل هو الحقيقة، والإزالة مجاز، قال: «نسختُ كتابي من كتاب فلان وانتسخته، واستنسخته، بمعنى.

ومن المجاز: نسخت الشمس الظلَّ، والشيبُ الشبابَ».

وفي (معارج المحقق ص١٦١): «وقيل: هو حقيقة في النقل، ومجاز في غيره،

وقيل: بل هو مشترك».

وشرعاً عرّفه الجرجاني بقوله: «هو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه.

فهو تبديل بالنظر إلى علمنا، وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى».

وقال المحقق في (المعارج ص١٦١) ـ: «وفي الشرع: عبارة عن الإعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخٍ عنه، على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً.

ومن الناس من يجعل النسخ رفعاً، ومنهم من يجعله بياناً لانتهاء مدة الحكم الأول».

ويلاحظ على ما أشار إليه المحقق من أن حقيقة النسخ في الواقع الخارجي ليس التردد بين الرفع والبيان، وإنما الرفع أحد نوعي النسخ، والبيان نوعه الآخر، ذلك أن النسخ يأتي على نوعين:

١ ـ رفع الحكم المشرَّع بمعنى إلغائه وإبطاله.

وهذا واقع في السنن العرفية والقوانين الوضعية «وأُدّعي وقوعه في الأحكام الشرعية من قبل بعض الأصوليين»[٥].

٢ ـ وضع الحكم لمدة معينة، وعند انتهاء مدته يوضع حكم آخر محله يستكشف منه انتهاء مدة الحكم السابق.

وقد وقع النسخ من النوع الثاني في القرآن الكريم، ومن شواهده ما جاء في الاستقبال في الصلاة حيث نسخ التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة المشرفة، قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾.

وفي الحديث الشريف المعتبر المروي عن أهل البيت عليهم السلام ما يصرح بوقوع

---

(٥) تعارض الأدلة الشرعية ٢٩.

النسخ في الحديث نظير وقوعه في القرآن، أمثال:

ـ معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلتُ: ما بال أقوام يروون (عن) فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟

قال: إن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن.

ـ معتبرة منصور بن حازم، قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه بجواب آخر؟!

فقال: إنّا نجيب الناس على الزيادة والنقصان.

قال: قلتُ: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا على محمد أم كذبوا؟

قال: بل صدقوا.

قال: قلتُ: فما بالهم اختلفوا؟

فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً[٦].

ونستفيد من هاتين الروايتين:

١ـ أن النسخ كما وقع في القرآن وقع في الحديث.

٢ـ أن هذا كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وهذا ما استفاده وأفاده علماؤنا، يقول الشيخ المامقاني في (مقباس الهداية ١/ ٢٧٥): «فإن من الأحاديث ما ينسخ بعضها بعضاً، كالقرآن المجيد، لكن يختص ذلك بالأخبار النبوية إذ لا نسخ بعده صلى الله عليه وآله كما برهن عليه في محله».

٣ـ أن الرواة لم يميزوا الحديث الناسخ من الحديث المنسوخ.. ولهذا كان النسخ من أسباب وقوع التعارض بين الأحاديث.

يقول أستاذنا الشهيد الصدر: «وهكذا يتضح: أن تغير أحكام الشريعة

---

(٦) تعارض الأدلة للهاشمي: تقريرات السيد السيستاني.

عن طريق النسخ يكون أيضاً أحد العوامل المستوجبة للتعارض بين الأحاديث والنصوص.

ولكن التعارض على أساس هذا العامل تنحصر دائرته في النصوص الصادرة عن النبي ﷺ ولا تعم النصوص الصادرة عن الأئمة عليهم السلام لما ثبت في محله من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي ﷺ، وأن الأحاديث الصادرة عن الأئمة المعصومين ليست إلا بياناً لما شرّعه النبي ﷺ من الأحكام وتفاصيلها»[7].

وفي (المقباس ١/ ٢٧٨-٢٧٩): «وقال فخر المحققين (رحمه الله) ـ فيما حكي عنه ـ: «ورود السنة على معنيين:

أحدهما: على ابتداء الشريعة.

وثانيهما: الإخبار عن ثبوت حكمها فيما تقدم.

وأخبار أئمتنا عليهم السلام من القسم الثاني، فهي سليمة من النسخ وسائر وجوه التأويلات، لأنها في الحقيقة إخبار عن حكمه عليه السلام».

قال: «وبهذا يندفع جميع ما يرد من معارضة عموم القرآن لأخبار أئمتنا عليهم السلام إذا وردت بتخصيصه، واندفع أيضاً عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، كما هو المشهور، فإنها ليست واردة بعد حضور وقت العمل، بل مقارنة، فتكون مخصصة لا ناسخة».

ولقد أجاد فيما أفاد، وأتى بما هو الحق المراد».

(عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والحديث الإداري):

كان رسول الله ﷺ يقوم بوظيفتين:

ـ وظيفة تبليغ الأحكام إلى الناس، وذلك عن طريق القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ـ ووظيفة رئاسة دولة المسلمين، يدير شؤونهم ويسوس أمورهم. فما صدر منه من حديث بصفته مبلغاً هي أحاديث تشريعية. وما صدر منه بصفته رئيس

---

(٧) تعارض الأدلة الشرعية ص٣٠.

الدولة وحاكماً يتمتع بالولاية العامة هي أحاديث إدارية.

ويتميز الحكم التشريعي من الحكم الإداري في أن الأول هو الحكم الشرعي الثابت الدائم (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة).

بينما الثاني (الإداري) يأتي على أنحاء، وكلها مؤقتة ترتبط بأسبابها وظروفها، وهي أمثال:

١ـ إيقاف العمل بحكم تشريعي مؤقتاً لظرف طارئ يوجب ذلك، يستمر باستمرار الظرف الطارئ ويزول بزواله، ويعاد بعد ذلك إلى الحكم التشريعي.

والظرف الطارئ هو ما يقال له في لغتنا الفقهية (العنوان الثانوي).

وهذا مثل تعطيل حد السرقة عام الرمادة بسبب المجاعة، والمنع من زواج المتعة من قبل عمر بن الخطاب بصفته حاكماً، بسبب حادثة عمرو بن حريث.

٢ـ إصدار أمر بفعل شيء أو تركه لغرض سياسي أو غيره، بعنوان ثانوي يستمر مع دوامه، ثم يزول بزواله، كما في قول رسول الله ﷺ: «حفوا الشوارب وأعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود» وفي رواية أخرى: «ولا تشبهوا بالمجوس» فإن الأمر ـ هنا ـ إداري بسبب ما علل به من التشبه باليهود أو المجوس حيث كان التشبه بهؤلاء قد يُدخل على المسلمين ما يضرهم في سلوكهم الخاص أو في سياسة الدولة العامة لأن المسلمين قليلون آنذاك.

جاء في (نهج البلاغة): إن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «سئل عن قول رسول الله ﷺ: «غيّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود»، فقال: إنما قال ذلك والدين قُلّ، وأما الآن وقد اتسع نطاقه، وضرب بجرانه، فامرؤ وما اختار»[٨].

٣ـ فرض الضرائب من قِبل الحاكم لحاجة قائمة تتطلب ذلك.

كالذي ألمح إليه الشيخ المنتظري في كتاب (الخمس) من أن خمس فاضل المؤونة ضريبة فرضت من قبل الأئمة المتأخرين عليهم السلام بصفتهم حكاماً لحاجة الشيعة لذلك، قال في الكتاب المذكور: «ويمكن أن يقال ـ أيضاً ـ إن هذا القسم من الخمس

(٨) في (المعجم الوسيط): ضرب الإسلام بجرانه: ثبت واستقر.

وظيفة وميزانية حكومية جعلت من قِبل الأئمة المتأخرين عليهم السلام حسب الاحتياج حيث كانت الزكوات ونحوها في اختيار خلفاء الجور، ولذلك ترى الأئمة عليهم السلام محللين له تارةً، ومطالبين أخرى، وللحكومة الحقة هذا النحو من الاختيار».

وهذا الذي أشير إليه من عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والحديث الإداري قد يوقع في الاعتقاد بأن هناك تضارباً بين الحديثين اللذين وردا على موضوع واحد أولهما تشريعي والآخر إداري، واختلفا في الحكم عليه كأحاديث المتعة حيث التشريعية منها تحللها والإدارية تحرمها.

وكأحاديث حد السرقة فالتشريعية توجبه والإدارية تسقطه، وعند علمنا بأن أحدهما المعين تشريعي والآخر إداري يرتفع التعارض الموهوم.

إن عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والآخر الإداري جر إلى إيجاد تعارض لا أساس له.

والذي ينبغي أن يعمل لحل هذه المشكلة هو تدوين قوائم كاملة للأحاديث الإدارية المنبثة في كتب الحديث وموسوعاته من خلال إحصائيات وافية، لتكون تلكم القوائم المرجع في هذا المجال.

(الاختلاف في أسلوب السؤال):

ويرجع هذا إلى أن الأحكام التي كانت تصدر من الأئمة عليهم السلام كانت أجوبة عن أسئلة تقدم إليهم، فكانوا يجيبون السائل على قدر سؤاله ثم يأتي السائل السابق نفسه أو سائل آخر ويسأل بأسلوب آخر مما يؤثر في تغير الإجابة، فيجيبونه على قدر سؤاله، فيختلف الجواب لاختلاف أسلوب السؤال.

وأوضح مثال لهذا: الأحاديث الواردة في نجاسة وطهارة الكتابي حيث اختلفت باختلاف السؤال مما أوهم التعارض بينها.

ولأن الموضوع في هذه المسألة واقع تاريخي علينا أن نرجع إلى التاريخ لمعرفة كيف كان يتعامل الناس المؤمنون في مساوراتهم لأهل الكتاب في عهود الأئمة.

أي إن علينا أن ندخل العنصر التاريخي في دراساتنا الفقهية كقرينة كاشفة

عن الواقع.

وهذا هو أفضل حل للمشكلة التي تنشأ عن العامل المذكور.

ونصل إلى هذا بطريق قصير هو أن تدرس ألفاظ الحضارة وألفاظ المدنية الواردة في الحديث دراسة تاريخية تكشف عن واقع تعامل المؤمنين معها بحيث تكون نتائج الدراسة القرينة المساعدة للفقيه في فهم المراد من الحديث.

(الوضع):

الوضع: هو اختلاف الحديث ونسبته كذباً إلى المعصوم.

وقد كانت بدايته على عهد رسول الله ﷺ، وكثر آنذاك كثرة شكلت منه مشكلة حدت برسول الله ﷺ أن يقف منها الموقف الصارم، فقد روى الكليني بإسناده عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «قد كذب على رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً فقال: «يا أيها الناس قد كثرت علي الكذابة، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ثم كذب عليه من بعده».

ولمعرفة عوامل الوضع وآثاره البعيدة في مختلف جوانب حياة المسلمين، وبخاصة الفكرية منها، وبما يرتبط بالعقيدة والتشريع بشكل أخص يرجع إلى كتابنا (أصول الحديث).

ومن أشهر الوضاعين في حديثنا:

ـ المغيرة بن سعيد:

روى الكشي في رجاله ص٢٢٣/ رقم ٣٩٩ فقال: «حدثني محمد بن قولويه قال: حدثني سعد بن عبد الله قال: حدثني أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي يحيى زكريا بن يحيى الواسطي.

(و) حدثنا محمد بن عيسى بن عبيد عن أخيه جعفر بن عيسى وأبي يحيى الواسطي: قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: كان المغيرة بن سعيد يكذب على أبي جعفر عليه السلام فأذاقه الله حر الحديد».

وفي ص٢٢٤/ رقم ٤٠١: «حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن

بندار القمي، قالا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: إن بعض أصحابنا سأله ـ وأنا حاضر ـ فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟!، فقال: حدثني هشام بن الحكم: أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا صلى الله عليه وآله، فانا إذا حدثنا قلنا: قال الله عز وجل، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله».

ـ أبو الخطاب:

وهو محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي الأجدع المعروف بمحمد بن أبي زينب.

قال المامقاني في (تنقيح المقال ٣/ ١٨٩) ـ: «كان من أصحاب الصادق عليه السلام، مستقيماً في أول أمره، وقال علي بن عقبة: كان أبو الخطاب قبل أن يفسد يحمل المسائل لأصحابنا ويجيء بجواباتها ـ كذا في باب فضل التجارة من (الكافي) ـ ثم ادعى القبايح، وما يستوجب الطرد واللعن، من دعوى النبوة وغيرها، وجمع معه بعض الأشقياء، فاطلع الناس على مقالاتهم، فقتلوه مع تابعيه.

والخطابية منسوبون إليه، عليه وعليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

وفي (إكمال الدين) في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ـ عجل الله فرجه ـ: أما أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع فملعون، وأصحابه ملعونون، فلا تجالس أهل مقالتهم، فإني منهم بريء، وآبائي عليهم السلام منهم برءاء».

وفي (رجال الكشي ص ٢٢٤) رقم ٤٠١: «قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعدُ على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام، وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي

عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنّا عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصادق لكلام آخرنا، فإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه، وقولوا: أنت أعلم وما جئت به، فإن مع كل قول منا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك من قول الشيطان».

ومن موضوعات أبي الخطاب ما ذكره الكشي في (رجاله ص٢٩٠) رقم ١٠٥ بإسناده عن أبي أسامة: «قال: قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام أؤخر المغرب حتى تستبين النجوم؟، قال: فقال: خطابية؟ إن جبريل أنزلها على رسول الله صلى الله عليه وآله حين سقط القرص».

وعلى هذا: فحيث لم يستبن أمر الوضع في بعض الأحاديث فتأتي في مدلولها معارضة لأحاديث أخرى معتبرة.

فقد تأتي رواية معتبرة تفيد إن أول وقت صلاة المغرب هو عند سقوط قرص الشمس ـ كما هو الوارد ـ وتأتي أخرى تفيد إن أول وقتها عند تشابك النجوم، فيتوهم التعارض بينهما، ولكن عندما يعلم أن الوقت الآخر هو من موضوعات أبي الخطاب وأصحابه الغلاة المفوضة يرتفع الوهم ويزول التعارض.

وعلى هدي هذا نقول: إن إفراز الأحاديث الموضوعة في قوائم تخصها تحل مشكلة التعارض الموهوم المسببة عن عدم التمييز بين الحديث المعتبر والآخر الموضوع.

(التصرف بالحديث):

وتتمثل هذه الظاهرة بالأعمال التالية:

١- نقل الحديث بمعناه لا بألفاظه.

٢- الإدراج في الحديث.

٣- تقطيع الحديث.

ولنتناولها بالبحث واحداً، واحداً:

ـ النقل بالمعنى:

قال المحقق الحلي في (المعارج) ـ في الفصل الرابع المعقود لمباحث متعلقة بالخبر، ص١٥٣ـ: «المسألة الرابعة: يجوز رواية الخبر بالمعنى، بشرط أن لا تكون العبارة الثانية قاصرة عن معنى الأصل، بل ناهضة بجميع فوائدها، لأن الصحابة كانت تروي مجالس النبي ﷺ بعد انقضائها وتطاول المدد ويبعد في العادة بقاء ألفاظه ﷺ بعينها على الأذهان، ولأن الله سبحانه وتعالى قص القصة الواحدة بألفاظ مختلفة، وحكى معناها عن الأمم، ومن المعلوم إن تلك القصة وقعت بغير اللغة العربية، وإن كانت باللغة العربية فإن الواقع منها يكون بعبارة واحدة، وذلك دليل على جواز نسبة المعنى إلى القائل، وإن اختلفت الألفاظ».

احتج المانع بقوله ﷺ: «رحم الله من سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها».

والجواب: أن نقول: إذا أداها بمعانيها فقد امتثل، كما تقول: حكى فلان رسالة فلان، إذا أداها بالمعنى ولو خالفه باللفظ».

وجاء في (الفصول): «يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط عن الحجية، ولا نعرف في ذلك خلافاً بين أصحابنا. وعليه أكثر مخالفينا»[9].

ويدل على ذلك روايات منها:

ـ عن محمد بن مسلم: قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: «أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص.. قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس».

ـ عن داود بن فرقد: قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إني أسمع الكلام منك وأُريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء.. قال: فتأمل ذلك، قلتُ: لا، قال: تريد المعاني؟، قلت: نعم، قال: لا بأس».

ـ وثالثة مرفوعة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك، فلعلّي لا أرويه كما سمعت، فقال: إذا أردت المعنى فلا بأس، إنما هو بمنزلة تعال وهلمّ، واقعد واجلس»[10].

---

(٩) اختلاف الحديث، للسيستاني.

(١٠) انظر: تقريرات السيد السيستاني في (اختلاف الحديث).

وفي محاضرات أستاذنا الشهيد الصدر عن (تعارض الأدلة الشرعية ص٣٣)ـ:
« ومما يشهد على وجود هذا العامل في الروايات ما نجده في أحاديث بعض الرواة بالخصوص من أصحاب الأئمة عليهم السلام، من غلبة وقوع التشويش فيها، حتى اشتهرت روايات عمار الساباطي مثلاً بين الفقهاء بهذا المعنى، لكثرة ما لوحظ فيها من الارتباك والإجمال في الدلالة أو الاضطراب والتهافت في المتن في أكثر الأحيان، وقد صار العلماء يعتذرون في مقام الدفاع عن صحة ما يصح عن طريقه وعدم قدح اضطراب متنه في اعتباره بأنه من عمار الساباطي الذي لم يكن يجيد النقل والتصرف في النصوص لقصور ثقافته اللغوية ».

ومن أمثلة النقل بالمعنى ما ألمح إليه السيد السيستاني في (اختلاف الحديث) بقوله: « فمن هذا الباب رواية في العصير العنبي، وهي رواية عبد الله بن سنان، والمنقولة بصورتين ».

ويعني بها ما جاء في (الوسائل) في باب (تحريم العصير العنبي والتمري وغيرهما إذا غلى ولم يذهب ثلثاه وإباحته بعد ذهابهما):

« محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ».

ـ وفي باب: (حكم ماء الزبيب وغيره وكيفية طبخه):

« محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان: قال: ذكر أبو عبد الله عليه السلام: أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال ».

فالرواية ـ كما تراها ـ واحدة، نقلت عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، ومؤداها أيضاً واحد، وإنما الاختلاف في ألفاظها، لأن كل من الراويين اللذين روياها مباشرة عن عبد الله بن سنان ـ وهما (الحسن بن محبوب) في الأولى، و(عبد الله بن المغيرة) في الثانية، نقلها بمعناها.

ولو نقلها كل منهما بألفاظها لكانت واحدة في متنها من غير ريب في ذلك.

والخلاصة: «إن تصرف الرواة في ألفاظ النص ونقلهم له غير مكترثين بألفاظه وغير محافظين على حرفيته في أغلب الأحيان هو العامل الآخر في نشوء التعارض بين النصوص، إذ من الطبيعي أن يقع حينئذٍ في دلالة النص أو مدلوله شيء من التغيير والتبديل، بأن تتغير مرتبة دلالة النص ودرجة صراحتها، أو يتغير مدلوله نتيجة غفلة الراوي أو جهله في مقام التصرف، فينشأ على أساس ذلك التعارض أو تستحكم المعارضة بسبب التغير الحاصل بحيث لولاه لكان من الممكن الجمع بين النصوص وحل المعارضة بأحد أنحاء الجمع العرفي.

وقد كان من الطبيعي على هذا الأساس أن تتأثر درجة التغير والتصرف في النص بمدى قدرة الراوي على ضبط تمام المعنى ونقله من دون تصرف فيه إلاّ بما لا يخل، فكلما كان الراوي أعلم بدقائق اللغة وأعرف بظروف صدور النص وبيئته كان احتمال التغيير فيما ينقله إلينا أضعف درجة وأقل خطورة»[11].

ونظراً لكثرة ما نقل من الأحاديث بالمعنى، ولعدم العثور على الأصل الذي صدر عن المعصوم بألفاظه ليميز بينه وبين المنقول بالمعنى ليس من السهولة الفرز بين ما نقل باللفظ وما نقل بالمعنى، يبقى هذا العامل سبباً أقوى في حدوث مشكلة التعارض.

(الإدراج في الحديث):

الإدراج مصدر الفعل المزيد (أدرج)، يقال: أدرج الشيءَ في الشيء إذا أدخله في ثناياه[12].

ويقال للحديث المعلّ بالإدراج (مدرَج) بصيغة اسم المفعول.

وعرفه الشهيد الثاني في (الدراية) فقال: «المدرج: وهو ما أدرج فيه كلام بعض الرواة فيظن أنه منه، أو يكون عنده متنان بإسنادين فيدرجهما في أحدهما، أو يسمع حديثاً واحداً من جماعة مختلفين في سنده أو متنه فيدرج روايتهم»[13].

---

(١١) تعارض الأدلة الشرعية ٣٢ - ٣٣.

(١٢) المعجم الوسيط: مادة: درج.

(١٣) نصوص الدراسة في الحوزة العلمية ١٥٩.

والمقصود ـ هنا ـ الإدراج المرتبط بمتن الحديث الذي يعرفه الشيخ المامقاني في (المقباس ١/ ٢٢٠) ـ بـ: ما أدرج فيه كلام بعض الرواة فيظن أنه من الأصل.

وهو على أقسام:

١ـ لأنه تارة يذكر الراوي عقيب الخبر كلاماً لنفسه، أو لغيره. فيرويه مَن بعدَهُ متصلاً بالحديث من غير فصل، فيتوهم أنه من تتمة الحديث.
٢ـ وأخرى يقول الراوي كلاماً يريد أن يستدل عليه بالحديث فيأتي به بلا فصل، فيتوهم أن الكل حديث.
٣ـ وثالثة يذكر كلمة في تفسير كلمة أخرى في وسط الخبر، أو يستنبط حكماً من الحديث قبل أن يتم فيدرجه في وسطه، فيتوهم أن التفسير أو ذلك (الحكم) من المعصوم عليه السلام».

وسبب هذا هو أن مخطوطات الحديث، ومثلها مطبوعاته الحجرية، لم تستخدم فيها علامات الترقيم من التقويس والتنقيط والفواصل، فيصعب التمييز بين متن الحديث والكلام المدرج.

وهنا ليس أمام الباحث طريق إلى معرفة الإدراج إلاّ بالرجوع إلى كتب الحديث الأُخرى، ومظان ذكر الحديث أو نظائره، أو يكون الباحث فطناً، متأنياً ودقيقاً في نظرته إلى ذلك، يقول الشيخ البهائي: «وإنما يتفطن له (يعني الإدراج) الحذاق.

وكثيراً ما يقع عن غير عمد، كأن يلحق الراوي بالحديث تفسيراً أو نحوه لقصد التوضيح، ويتوهمه من يقرأ [ه أنه] منه.

وقد وقع لنا في كتاب التهذيب مواضع حكمنا فيها بالإدراج، ومواضع يغلب فيها على الظن، ومواضع يشك فيها.

وسبب ذلك عدم فصل النساخ الحديث عن غيره بدائرة ونحوها».

وكتاب التهذيب لشيخ الطائفة الطوسي من أكثر الكتب التي لقيت العناية الفائقة بمقابلة نسخه وتقويم نصه وضبط لفظه، كما أبان عن هذا وبوضوح وتوكيد شيخنا الطهراني في كتاب (الذريعة ٤/ ٥٠٤ ط دار الأضواء) ـ.

ومن أمثلة الإدراج ما وقع من السيد العاملي في (مدارك الأحكام ٧/ ٨٦) ـ عند تعليقه على عبارة (الشرائع) القائلة: «يقضي الحج من أقرب الأماكن.

وقيل: يستأجر من بلد الميت.

وقيل: إن اتسع المال فمن بلده، وإلاّ فمن حيث يمكن.

والأول أشبه».. بقوله ـ أعني صاحب المدارك ـ: «وعن زكريا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل مات وأوصى بحجة، أيجزيه أن يحج عنه من غير البلد الذي مات فيه؟ فقال: ما كان دون الميقات فلا بأس»، ولا ينافي ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «وإن أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت»..».

هذا ما ذكره صاحب المدارك، والملاحظ عليه: أن عبارة «وإن أوصى.. الخ» ليست حديثاً، وإنما هي عبارة الشيخ الطوسي في (التهذيب) ذكرها بعد إشارته إلى رواية الحلبي، وتقدمة لرواية موسى بن القاسم التي ذكرها بعد العبارة المذكورة، وإليك نص ما جاء في (التهذيب ٥/ ٤٠٤-٤٠٥ ط بيروت لسنة ١٤٠١هـ) تصويراً لطبعة النجف الأشرف ـ:

(١٤٠٩) ٥٥ـ موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمار: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مات فأوصى أن يحج عنه؟ قال: إن كان صرورة فمن جميع المال، وإن كان تطوعاً فمن ثلثه.

(١٤١٠) ٥٦ـ وعنه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، مثل ذلك.

وزاد فيه «فإن أوصى أن يحج عنه رجل فليحج ذلك الرجل».

فإن أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت.. روى ذلك:

(١٤١١) ٥٧ـ موسى بن القاسم عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام فلم يبلغ

جميع ما ترك إلاّ خمسين درهماً؟ قال: يحج عنه من بعض المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ من قرب».

ومن غير ريب إن هذا وقع من صاحب المدارك عن غفلة منه.

وقد نقل نص عبارته ـ على ما فيها ـ غير واحد ممن جاء بعده من الفقهاء[14].

ومن غير شك إن نقلهم عبارته مع ما فيها من إدراج لم ينتبهوا إليه كان عن ثقة منهم به، وهو من حيث الاعتماد عليه موضع الثقة وفوق الشبهات، ولكن الوثاقة ـ من ناحية منهجية ـ لا تعفي العالم أو الباحث من التوثق من صحة وسلامة نقولات الآخرين، ولزوم توثيقها.

وعليه: فالحل لمشكلة الإدراج يتم بالتوثق والتوثيق.

(تقطيع الحديث):

مصطلح (التقطيع) ـ في لغة الأصوليين ـ مأخوذ بمعناه اللغوي العام، وهو فصل بعض الشيء وإبانته عن بعضه الآخر.

فتقطيع الحديث: تجزئته إلى مقاطع.

وتختلف أسباب ذلك، وأهمها الاختصار، وهو أن يقتطع الباحث من الحديث ما يحتاج إليه كشاهد أو دليل على موضع حاجته.

ويكثر هذا في الأحاديث الطوال نحو حديث المناهي المروي عن النبي ﷺ.

وهذا التقطيع قد يسبب فوات معرفة الحكم الشرعي كاملاً، مما قد يتوهم معه التعارض أحياناً.

ومن أمثلته ما أشار إليه السيد السيستاني في (اختلاف الحديث) من التقطيع في الحديث التالي:

ـ الاستبصار ١/ ١٩٧ ط دار التعارف ١٤١٢هـ: باب جواز غسل الرجل

---

(١٤) راجع: اختلاف الحديث للسيد السيستاني.

امرأته والمرأة زوجها:

٥ـ الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلاّ النساء؟

قال: يدفن ولا يغسل.

والمرأة تكون مع الرجل بتلك المنزلة، تدفن ولا تغسل إلاّ أن يكون زوجها معها، فإن كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع، ويسكب الماء عليها سكباً، ولا ينظر إلى عورتها.

وتغسله امرأته إن مات.

والمرأة إن ماتت ليست بمنزلة الرجل، المرأة أسوأ منظراً إذا ماتت».

ـ الإستبصار ١/ ٢٠١: باب الرجل يموت وليس معه رجل ولا امرأته ولا واحدة من ذوات أرحامه والمرأة كذلك تموت وليس معها امرأة ولا زوج ولا أحد من ذوي أرحامها ومعها رجال غرباء:

٥ـ الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلاّ النساء؟ قال: يدفن ولا يغسل.

والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل».

وبالمقارنة بين الموضعين نرى المقتطع والمحذوف، كما يقول السيد السيستاني «يوجب تغيير الحكم، وإنما لم ينقله في الاستبصار لخروجه عن مورد حاجته».

وهذا قد يوهم التعارض عند لم ينتبه إلى التقطيع الحاصل.

(التقية):

التقية ـ لغة ـ الخشية والخوف.

وهي من ضروريات الحياة كإجراء وقائي يلتزمه الإنسان اتقاء وقوع خطر

معتد به لا يستطيع دفعه.

ولم تكن ممارسة أصحابنا الإمامية وأئمتنا المعصومين عليهم السلام للتقية إلاّ كما يمارسها جميع الناس عندما تدعو الضرورة لها..

والذي يفهم من الأحاديث الواردة عن الأئمة عليهم السلام في موضوع التقية أنهم كانوا يتقون ويوصون أتباعهم بها في الظروف التالية:

١ - خوف الإنسان على نفسه أو ماله أو عرضه.
٢- الخوف على المذهب.
٣- الخوف على الطائفة.
٤ - الخوف على وحدة المسلمين.
٥ - الخوف على قدسية مقام الإمام والإمامة.

شريطة أن يكون منشأ هذا الخوف هو:

١ـ بطش السلطان وفتكه.
٢ـ ثورة الرأي العام التابع للسلطان وهيجانه.

فقد كان الأئمة ـ على ضوء هذا ـ يفتون ـ عند التقية ـ.

ـ وفق مذهب السلطان إذا كانت الخشية منه.
ـ أو وفق مذهب الرأي العام إذا كان الخوف منه.
ـ أو لأجل المحافظة على وحدة المسلمين إذا كان عدم التقية يعرضها للتصدع الذي يشكل خطراً يضر بكيان المسلمين كأمة، أو بمبدأهم كدين، أو دولتهم كمؤسسة إسلامية.
ـ أو للمحافظة على قدسية مقام الإمامة من أن يكون موضوع طعن أو تشكيك.

وقد نقل شيئاً غير قليل من الأحاديث التي تعرب عن هذا أُستاذنا الشهيد الصدر في محاضراته عن (تعارض الأدلة الشرعية ص٣٦-٣٨) ـ وإليكها:

ـ عن أبي بصير: قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القنوت؟.

فقال: فيما يجهر فيه بالقراءة.

قال: فقلت له: إني سألت أباك عن ذلك فقال: في الخمس كلها.

فقال: رحم الله أبي، إن أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقية».

- عن أبي عمرو الكناني: قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلاّ أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، وأبى الله عز وجل لنا ولكم في دينه إلاّ التقية».

- عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال لي: يا زياد ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقية؟

قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك.

قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً».

وفي رواية أخرى: «إن أخذ به أجر، وإن تركه والله أثم».

- عن أحمد بن محمد بن نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في القنوت: إن شئت فاقنت، وإن شئت فلا تقنت.

قال أبو الحسن: وإذا كانت التقية فلا تقنت، وأنا أتقلد هذا».

- عن عبد الله بن زرارة قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اقرأ مني على والدك السلام، وقل: إنما أعيبك دفاعاً مني عنك، فإن الناس والعدو يسارعون إلى كل من قربناه وحمدنا مكانه بإدخال الأذى فيمن نحبه ونقربه...

(إلى أن قال): وعليك بالصلاة الستة والأربعين، وعليك بالحج أن تهل بالإفراد، وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت فسخت ما أهللت به، وقلبت الحج عمرة...

(إلى أن قال): هذا الذي أمرناك به حج التمتع، فالزم ذلك ولا يضيقن صدرك، والذي أتاك به أبو بصير من صلاة إحدى وخمسين، والإهلال بالتمتع بالعمرة إلى الحج، وما أمرنا به أن يهل بالتمتع فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما تسعنا وتسعكم، ولا يخالف شيء من ذلك الحق ولا يضاده، والحمد لله رب العالمين».

ـ عن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، وإني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء منكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال عليه السلام: اصنع كذا، فإني كذا أصنع».

وطريقة التخلص من قضية التعارض التي تنشأ بسببها هو عمل استقراء لأحاديث الأحكام وفرز ما ورد منها تقية، ليكون هذا المفرز المرجع المساعد في معالجة التعارض.

(حال السائل):

كما في أحكام الحج فإن تدارك الخطأ فيها يعتمد على حال المكلف من حيث علمه بالحكم الشرعي وجهله به ونسيانه له.

فقد يسأل مكلف الإمام بعرض حاله له، ثم ينقل جوابه للآخرين من دون أن يذكر حاله لهم الذي هو قرينة معينة للمراد من الجواب، فيحصل التنافي بينه وبين جواب سائل آخر يختلف حاله عن حال السائل الأول.

وقد عنون أستاذنا الشهيد الصدر المسألة هذه بـ(ملاحظة ظروف الراوي)، وقال فيها: «وقد ينشأ التعارض بين الحديثين نتيجة أن الإمام حينما قال أحدهما كان يلاحظ حالة في السائل يتغير على أساسها الحكم الشرعي ويتأثر بها، فإن الأحكام الشرعية قد تتغير باختلاف حالات العلم والجهل والنسيان والعذر ونحو ذلك، فيكون الإمام في أحد الموردين قد أفتى سائله بما يكون وظيفته الشرعية المقررة له

وهو بتلك الحالة لا مطلقاً، ولكن السائل قد نقل ذلك الحكم كقضية مطلقة دون أن يلتفت إلى احتمال دخالة الحالة التي كان عليها في الحكم، فيحصل من أجل ذلك التعارض بينه وبين ما صدر عن المعصوم في مورد آخر كانت تختلف فيه ظروف الراوي للحديث عن ظروف الراوي الأول».

وقد ورد التنبيه على ذلك من قبل الأئمة أنفسهم أيضاً في بعض الروايات، حين عرض عليهم بعض موارد التعارض من كلماتهم، فقد روى صفوان عن أبي أيوب قال: «حدثني سلمة بن محرز أنه كان يتمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت والصفا والمروة، ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء فوقع على أهله، فذكره لأصحابه فقالوا: فلان قد فعل مثل ذلك فسأل أبا عبد الله عليه السلام فأمره أن ينحر بدنة.

قال سلمة: فذهبت إلى أبي عبدالله عليه السلام فسألته، فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي.

قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى أبي عبد الله عليه السلام، فقلت: إني لقيت أصحابي فقالوا: اتقاك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن يذبح بدنة، فقال عليه السلام: صدقوا، ما اتقيتك، ولكن فلان فعله متعمداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لا تعلم، فهل كان بلغك ذلك؟ قال: قلت: لا، والله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء»[15].

(فقدان القرائن):

القرائن جمع، مفرده قرينة على زنة فعيلة بمعنى فاعلة، مأخوذة من المقارنة بمعنى المصاحبة والملازمة.

وفي (الهادي): «القرينة ـ في اللغة ـ هي الدلالة على المقصود، تفهم من سياق الكلام وعلاقته، من غير ذكر الكلمة أو الكلمات صراحة».

وهي ـ في المصطلح العلمي كما يعرّفها الجرجاني ـ: «أمر يشير إلى المطلوب».

ويراد بها ـ هنا ـ ما يصاحب الحديث من مقال أو حال، له مدخلية في بيان

(١٥) تعارض الأدلة الشرعية ٣٨ - ٣٩.

المطلوب منه.

ويرجع اهتمام العلماء بالقرينة لما لها من دخالة في فهم المراد من النص، ولسعة شيوعها في عالم الحديث الشريف.

وتقسم القرينة إلى:

١ـ مقالية:

ويراد بها الكلام الذي يكتنف الشيء ويتدخل في بيان المقصود منه.

٢ـ حالية:

ويراد بها ما يحتف بالشيء من أفعال أو أحوال مما له علاقة بإيضاح المراد منه.

وتقسم أيضاً إلى:

أ ـ خاصة:

وهي التي تختص بشيء، ولا تعم سواه.

ب ـ عامة:

وهي التي تكون مفهومة من قبل عامة الناس، ومرتكزة في أذهانهم.

وربما سميت لهذا بالقرينة الارتكازية.

ومن الأصول التي ذكرها العلماء للقرينة ما يلي:

١ـ أصالة تقديم القرينة على ذي القرينة:

ويعنى بذلك، ما إذا كان صاحب القرينة يفيد معنى، والقرينة تصرفه لآخر، يؤخذ بما تفيده القرينة.

٢ـ أصالة عدم القرينة:

ويرجع إلى هذا الأصل عند الشك بوجود القرينة وعدمه.

فـ؛ من جملة ما يكون سبباً في نشوء التعارض بين النصوص أيضاً ضياع كثير

من القرائن المكتنف بها النص أو السياق الذي ورد فيه نتيجة للتقطيع أو الغفلة في مقام النقل والرواية، حتى كان يرد أحياناً التنبيه على ذلك من قبل الإمام نفسه، كما في الحديث الوارد في المسألة الفقهية المعروفة (ولاية الأب على التصرف في مال الصغير) حيث كان يستدل أصحابه على ولايته بما كان يروى عن النبي ﷺ: «أنت ومالك لأبيك»، فقد جاء في رواية الحسين بن أبي العلاء أنه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يحل للرجل من مال ولده؟

قال: قوته بغير سرف إذا اضطر إليه.

قال: فقلت له: فقول رسول الله ﷺ للرجل الذي أتاه فقدم أباه، فقال له: (أنت ومالك لأبيك)؟

فقال: إنما جاء بأبيه إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن أمي، فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه، وعلى نفسه، وقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء، أو كان رسول الله ﷺ يحبس الأب للابن؟!».

فقد حاول الإمام عليه السلام أن ينبه في هذه الرواية على أن الحديث المنقول عن النبي ﷺ قد جرد من سياقه، وما كان يحتف به من القرائن التي يتغير على أساسها المدلول، فإن قوله ﷺ: «(أنت ومالك لأبيك) لو كان صادراً مجرداً عن ذلك السياق أمكن أن يكون دليلاً على حكم شرعي، هو ولاية الأب على أموال ابنه، بل نفسه أيضاً، ولكنه حينما ينظر إليه في ذلك السياق لا يعدو أن يكون مجرد تعبير أدبي أخلاقي»[16].

ويحصل التعارض في مقامنا هذا من افتقاد الباحث للقرينة التي تفصح عن المطلوب من الحديث كما رأيناه في التطبيق على حديث ولاية الأب.

ويشير السيد الأعرجي في كتابه (الوسائل) إلى الجانب التاريخي لهذه العوامل بقوله: «فقد حدث بطول الغيبة وشدة المحنة وعموم البلية، ما لولا الله وبركة آل الله لردها جاهلية.

فسدت اللغات وتغيرت الاصطلاحات وذهبت قرائن الأحوال وكثرت

---

(١٦) تعارض الأدلة الشرعية ٣١.

الأكاذيب وعظمت التقية واشتد التعارض بين الأدلة حتى لا تكاد تعثر على حكم يسلم منه، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاختلاف وليس هنا أحد يرجع إليه بسؤال.

وكفاك مائزاً بين الفريقين قرائن الأحوال وما يشاهد في المشافهة من الانبساط والانقباض.

وهذا بخلاف من لم يصب إلاّ أخباراً مختلفة وأحاديث متعارضة يحتاج فيها إلى العرض على الكتاب والسنة المعلومة... فإنه لابد له من الإعداد والاستعداد والتدرب في ذلك كي لا يزل فانه إنما يتناول من بين مشتبك القنا»[١٧].

وكلام السيد الأعرجي هذا يحدونا إلى أن نذكر عاملاً آخر، هو:

(مستوى فهم وثقافة الفقيه ومدى سلامة منهجه عند التعامل مع النص):

ويعتمد هذا اعتماداً كبيراً على التالي:

١ـ فهم اللغة العربية: تاريخها وعلومها وآدابها وبخاصة النحو والدلالة والمعجم.

٢ـ دراسة النص في إطار ظروفه التي ولد فيها.

٣ـ دراسة النص مرتبطاً بالواقع التطبيقي له كمادة تحمل حكماً شرعياً.

وأعني بهذا النظرة إلى الفقه الإسلامي كنظام حياة وظف لتنظيم علاقات الإنسان بالله وبالمجتمع والدولة.

٤ـ الذوق الأدبي والفني لإدراك النكت العلمية والدقائق الفنية في النص.

٥ـ التعامل مع النص كمفردة من مفردات الكلام الاجتماعي لا وحدة خاضعة للتحليل الكلامي أو الفلسفي.

إن اختلاف المستوى بين الفقهاء من حيث الفهم والثقافة عامل آخر ومهم من عوامل حصول التعارض.

---

(١٧) المعالم الجديدة ط٣ ص٥٣ - ٥٤.

موارد التعارض:

عين الأصوليون مورد التعارض ـ وهو ما يقع فيه التعارض ـ من حيث مستوى الدلالة، في الدليلين الظنيين.

يقول القمي في (القوانين): «تعارض الدليلين: عبارة عن تنافي مدلوليهما.

وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين.

وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع، فالتعارض إنما يكون في دليلين ظنيين».

تقسيم التعارض:

وقسموا التعارض من حيث مستوى التوازن بين الدليلين إلى: التعادل والتفاضل.

- التعادل: إذا كان الدليلان متساويين في أوصاف الترجيح بحيث لا يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر.
- التفاضل: إذا كان في أحد الدليلين مزية ترجّحه وتفضّله على الآخر.

(الأقوال في المسألة):

والذي ذكروه: قولان بالإطلاق وثالث بالتفصيل وكالتالي:

١ـ القول بلزوم إسقاطهما من الاعتبار من حيث السند مطلقاً، أي متعادلين كانا أو متفاضلين.

وذلك لأن كل واحد منهما يكذب الآخر ويسقط اعتباره فيتساقطان.

ويتحدد الموقف ـ هنا ـ بالرجوع إلى الأصول الجارية في موردها من البراءة أو الاحتياط أو غيرهما.

٢ـ القول بلزوم الأخذ بهما معاً، مطلقاً، متعادلين كانا أو متفاضلين. وذلك بمحاولة الجمع بينهما لقاعدة (الجمع أولى من الطرح).

٣ـ التفصيل بين:

ـ المتعادلين فيجب التخير بينهما.

ـ والمتفاضلين فيجب الترجيح فيهما.

وهو الرأي المشهور.

قال الميرزا المشكيني في (تحرير المعالم ص٢٣٩-٢٤٠)ـ: «وفصّل المشهور في المسألة فأوجبوا الترجيح في المتفاضلين، والتخيير في المتعادلين، بمعنى أنه ينظر فإن كان لأحدهما مزية فيؤخذ ذو المزية سنداً ودلالة ويعمل به ويطرح الآخر.. وإن كانا متساويين فيؤخذ أحدهما مخيراً سنداً ودلالة ويطرح الآخر كذلك.

وهو الأقوى».

(أدلة الأقوال):

استند القائلون بالقول الأول الإسقاط إلى أخبار رويت في المقام عرفت بأخبار التوقف والإرجاء.

ومعنى التوقف: عدم العمل بأي من مفاد الحديثين لا على نحو التخيير، ولا على نحو الترجيح.

ومعنى الإرجاء: تأجيل البت بأمريهما إلى حين الالتقاء بالإمام والسؤال منه.

وأهم ما استدل به لذلك:

ـ ما نقله ابن إدريس في (النوادر أو مستطرفات السرائر ص٦٩) ـ عن كتاب (مسائل الرجال ومكاتباتهم إلى مولانا أبي الحسن عليه السلام: من مسائل محمد بن علي بن عيسى: «حدثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد وموسى بن محمد عن محمد بن علي بن عيسى: قال: كتبت إلى الشيخ موسى الكاظم ـ أعزه الله وأيده ـ أسأله... وسألته عليه السلام عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك ـ صلوات الله عليهم ـ قد اختلف علينا فيه، كيف:

ـ العمل به على اختلافه؟

ـ أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟

فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا».

وهذه الرواية ـ كما تراها ـ ظاهرة في الإرجاء إلى حين التشرف بلقيا الإمام.

ولازم الإرجاء التوقف عن العمل.

إلا أنه يلاحظ على الاستدلال بالرواية من زاوية السند وزاوية الدلالة. فمن حيث السند: يؤاخذ عليه جهالة حال محمد بن علي بن عيسى صاحب المسائل.

ومن حيث الدلالة: يلاحظ أنه قد ورد فيها عبارة (أو الرد إليك فيما اختلف فيه) وهي ظاهرة في الرد إلى الإمام الحاضر الذي يمكن التشرف بلقياه وسؤاله بقرينة ضمير الخطاب، ومعنى هذا أن التأجيل فيها لمدة يمكن حل التعارض فيها والعمل المطلوب فلا يشمل ما نحن في معرض بحثه وهو التعارض الحاصل في زمن الغيبة حيث لا يمكننا التشرف بلقيا الإمام والسؤال منه.

فالرواية ليس فيها عموم ولا إطلاق يشمل أزمنة ما بعد الغيبة الكبرى، فحملها على إرادة مطلق الإمام خلاف الظاهر، ولا دليل عليه.

ـ ما جاء في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام الواردة في بيان الترجيح بصفات الراوي من قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وهي صريحة بالأمر بالإرجاء، ولازمه التوقف.

إلا أن الاستدلال بها على المطلوب غير تام أيضاً، وذلك لأن العبارة المذكورة التي استدل بها جاءت بعد إفادة اليأس من الاستفادة من صفات الراوي المذكورة فيها لتساوي الراويين في جميعها، ومن الاستفادة من المرجحات الأخرى التي ذكرت فيها.

وهو أمر طبيعي أن لا يكون مجال للترجيح فينتقل إلى الإرجاء، لأن السائل في زمن يمكنه الرجوع إلى الإمام والسؤال منه.

واستند القائلون بالعمل بهما معاً، إلى قاعدة (الجمع أولى من الطرح) ويناقش: إن هذا لا يتأتى إلا إذا كانت العلاقة بين الخبرين علاقة تخالف حيث يمكن الجمع

بين الحديثين بحمل أحدهما على الآخر ـ كما تقدم ـ فلا علاقة لها بعلاقتنا هذه وهي (علاقة التعارض).

أما القائلون بالتفصيل فأيضاً استندوا إلى أحاديث رويت في المقام وهي المعروفة بأخبار الترجيح.

(أخبار الترجيح):

المراد بالترجيح ـ هنا ـ هو تفضيل أحد الحديثين المتعارضين وتقديمه على الآخر لمزية توفرت فيه ولم تتوفر في الآخر.

والأخبار الدالة عليه كثيرة، ويمكننا توزيعها كالتالي:

ـ ما يرتبط بسند الحديث.
ـ ما يرتبط بدلالة الحديث.
ـ ما يرتبط بتاريخ الحديث.

ما يرتبط بالسند:

ذكر في هذه الأخبار المتعلقة بسند الحديث مرجحان هما:

أ ـ صفات الراوي.
ب ـ شهرة الرواية بين الأصحاب.

وعمدة ما استدل به للترجيح بهذين المرجحين هو مقبولة عمر بن حنظلة:

« قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا قد رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟. قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان روايتهم عنا في ذلك الذي حكم به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة:

- أمر بيّن رشده فيتبع.
- وأمر بيّن غيه فيجتنب.
- وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله.

قال رسول الله ﷺ: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

ورواية المشايخ الثلاثة لهذه المقبولة، والنص على قبولها عند الأصحاب حتى سميت بالمقبولة مما يورث الاطمئنان بصدورها عن المعصوم، ويعفينا من مناقشة سندها.

وصفات الراوي التي ذكرتها هذه المقبولة بالأمر بالتفاضل بينهما هي:

- العدالة.
- الفقاهة.
- الصدق في الحديث.
- الورع في السلوك.

وهي بهذا تحيل إلى تطبيق ظاهرة اجتماعية عند الاختلاف بين الأفضل والفاضل، ذلك أن سيرة الناس قائمة على تقديم رأي الأفضل على رأي الفاضل، فيأتي هذا من الإمام عليه السلام إمضاء لهذا السلوك الاجتماعي.

أما الشهرة فالمراد بها الشهرة في الرواية كما هو صريح قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به».

ومعنى الشهرة في الرواية: هو العمل بمضمون الرواية.

فأي الروايتين كان العمل بمضمونها أكثر، تقدم على الأخرى التي يكون العمل بها على نحو الندرة والشذوذ.

وقد رتبت هذه المقبولة بين هذين المرجحين، فيبدأ بصفات الراوي، وعندما لا يوجد تفاضل بين الراوايين بالصفات ينتقل إلى الشهرة.

ما يرتبط بالدلالة:

وأيضاً ذكر ـ هنا ـ مرجحان، هما:

١ـ موافقة الكتاب والسنة.

٢ـ مخالفة العامة.

ففي المقبولة ـ بعد الذي ذكرناه في أعلاه ـ: «قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا الحكم من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً.

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه: حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».

ـ وفي ما رواه قطب الدين الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا: عن محمد وعلي ابني علي بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات علي ابن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».

والروايات في المقام غير قليلة، ومن أوضحها في ذلك ما روي عن يونس ابن عبد الرحمن أنه قال: «وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام، وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنا إن حدثنا، حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنا عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصدق لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه، وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإن مع كل قول منا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان».

ويفسر الفاضل الدربندي في (المنتقى النفيس من درر القواميس ص٢٣٤) من مجلة (تراثنا) العدد ٤٢ السنة السادسة ١٤١١هـ ـ موافقة الكتاب والسنة بقوله: «إن مقصود المعصوم من قوله عليه السلام في خبر يونس من موافقة الكتاب والسنة النبوية أو وجود شاهد من الأحاديث المتقدمة، ليس اشتراط العمل به والاعتماد عليه بوقوعه في الكتاب الكريم أو السنة النبوية أو الأحاديث المروية عن الإمام السابق.

لأن ذلك لا يعقل بوجه من الوجوه.

بل المقصود من ذلك وجود ما في هذا الحديث في الكتاب أو السنة أو

الأحاديث المروية عن الإمام السابق وجوداً على الإجمال والأصلية، ولو كان على وجه الاستنباط الدقيق الرقيق أو الرمزية والتأويل المقبول.

وهكذا من السنة النبوية، ولكن على وجه أجلى وأفصح مما في الكتاب الكريم.

ومما لا يكون موافقاً للكتاب ولا للسنة، فإما أن يكون بنحو المخالفة لهما أو على نهج لا يكون فيهما أصلاً.

وبعبارة جامعة: كل ما ينافي الأصول والقواعد الإمامية التي اتفقوا عليها، سواء في مقامات الإثبات أو النفي، وسواء كانت من الأصول أو الفروع».

ومحصلته: أن يكون الحديث في محتواه موافقاً لمضامين الشريعة الإسلامية في مبادئها وقواعدها الأساسية ومقاصدها العامة، غير مخالف لشيء منها.

ويوجه الشيخ الأنصاري موافقة الكتاب والسنة بأنه «من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به».

والذي يفهم من المقبولة أن المقصود بـ(العامة) ـ هنا ـ حكام الدولة غير الشرعية كالأموية والعباسية وقضاتها المنصوبين من قبلهم، وذلك من قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم وقضاتهم».

ذلك أن التاريخ قد أثبت أن أولئكم الحكام يحركون دائرة الإفتاء حول محور مصالحهم، ويتخذون من القضاة الواجهة التي تظهر ذلك بلباس الشرعية.

ومن هنا قد يكون أحد الحديثين قد صدر موافقاً لما يفتون به من باب التقية.

وقد يراد بالعامة فقهاء أهل السنة على نحو العموم، ولكن في خصوص ما يتبنى السلطان من فتاواهم ويعاقب على مخالفتها.

فيكون الحديث الصادر عن الإمام موافقاً لهذا المذهب تقيةً مخالفاً لما عليه مذهبنا.

وقد يكون للرأي العام في تبنيه لفتوى معينة دور في صدور الحديث تقية.

وقد يكون لأسباب أُخرى مما تقدم ذكره في عامل التقية.

ما يرتبط بالتاريخ:

ويراد به أن يختلف الخبران في تاريخ صدورهما من الإمام، مع العلم بالمتقدم منهما من المتأخر.

والذي تفيده الروايات في هذه المسألة هو الأخذ بالمتأخر منهما من حيث التاريخ، والذي عبر عنه في إحدى الروايتين الواردتين في المقام بـ(الأحدث).

والروايتان هما:

ـ رواية هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديثٍ أو أفتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلاّ أن يعبد سراً... أما والله لأن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، وأبى الله عز وجل لنا ولكم في دينه إلاّ التقية».

ـ رواية الحسين بن مختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟.

قال: قلت: كنت آخذ بالأخير.

فقال: رحمك الله».

والخلاصة:

إن المرجحات، هي:

١ـ صفات الراوي:

وتتمثل في التفاضل بالعدالة والفقاهة والصدق والورع.

٢ـ شهرة الرواية:

التي تعني عمل الأكثر بمؤداها.

٣ـ موافقة الكتاب والسنة:

ويراد به عدم مخالفة الحديث لصريح القرآن الكريم أو صريح السنة القطعية، بمعنى أن لا يخرج في معناه عن إطار الشريعة الإسلامية المقدسة وخطوطها العامة ومقاصدها الملتزم بها في التشريعات.

٤ـ مخالفة العامة:

وهم حكام وقضاة الدولة غير الشرعية فيما يصدرونه من فتاوى وما يتبنونه من فتاوى الآخرين مما لا يلتقي مع خط مذهبنا في التأصيل والتفريع.

٥ـ الأحدثية في التاريخ:

وهو أن يؤخذ بأحدث الحديثين تاريخاً.

هذا كله إذا كان الحديثان متفاضلين، في أحدهما مزية من المزيات المذكورة. يمكن الاستناد إليها في ترجيحه على الآخر.

أما إذا كان الحديثان متعادلين لا يمكن الترجيح والتفضيل بينهما فالموقف منهما يختلف باختلاف العصر وكالتالي:

أ - إذا كان ذلك في عصر الحضور فالموقف هو الإرجاء والتأجيل حتى لقيا الإمام والسؤال منه، وقد مر بيانه.

ب- وإذا كان ذلك في عصر الغيبة الكبرى فالحل هو التخيير.

وقد ورد في هذا أخبار، منها:

ـ ما رواه الطبرسي في (الاحتجاج) مرسلاً عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه».

ـ وما رواه أيضاً مرسلاً عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: قال: «قلت للرضا تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا فإن كان يشبهها

فهو منا، وإن لم يشبهها فليس منا.

قلت: يجيئنا الرجلان، وكلاهما ثقة، بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق ؟

فقال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».

والحمد لله الذي وسع علينا بفواضل خيره، وشوامل توفيقه بإتمام هذا الكتاب في أصول فقه آل محمد الأطياب.

وإليه نبتهل بأن ينفع به ويثيب عليه، إنه تعالى ولي التوفيق وهو الغاية.

المحتويات